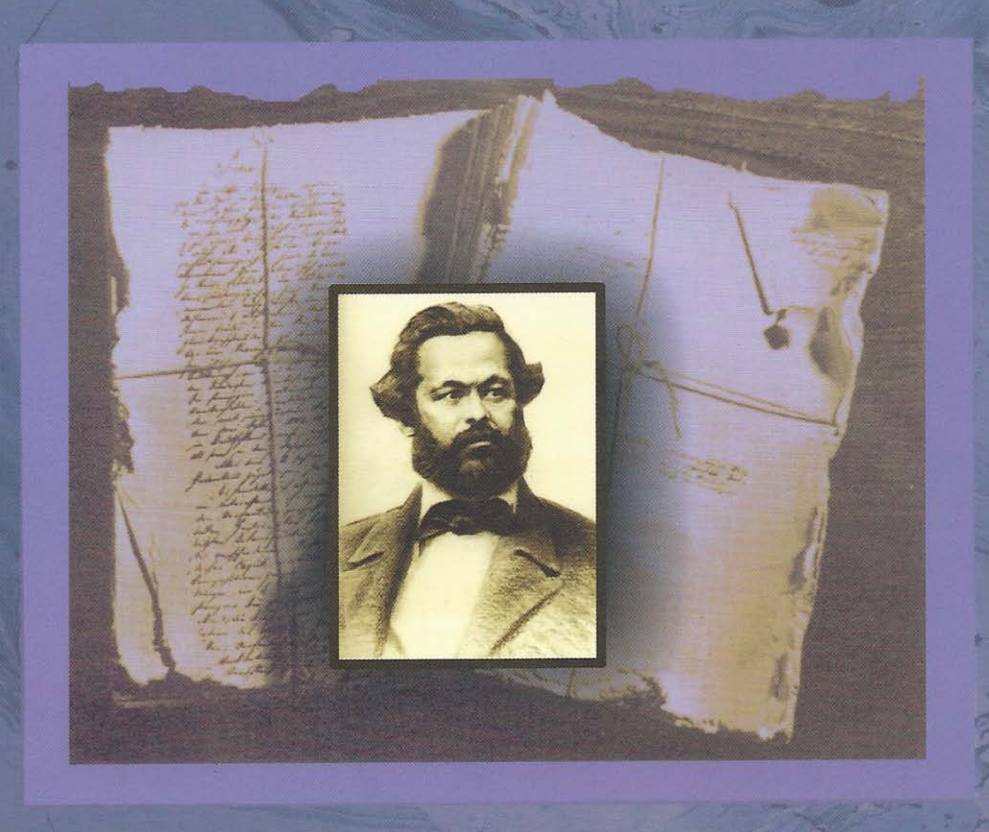
ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

EL JOVEN MARX
LOS MANUSCRITOS DE 1844



ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

EL JOVEN MARX: LOS MANUSCRITOS DE 1844

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
EDICIONES LA JORNADA
EDITORIAL ITACA

Cuidado de la edición: David Moreno, Eduardo Rivera
y Miguel Barragán
Diseño de la cubierta: Efraín Herrera

Primera edición: 2003

Impreso y hecho en México
ISBN 968-6719-70-9

EL JOVEN MARX:
LOS MANUSCRITOS DE 1844

NOTA DEL EDITOR

El libro que tiene en sus manos el lector es una reedición del que fue publicado en 1982 por la Editorial Grijalbo de México con el título *Filosofía y economía en el joven Marx (los Manuscritos de 1844)*.

El autor no ha considerado necesario introducir ninguna modificación al texto de la edición anterior, salvo la corrección de las erratas que en ella se han advertido.

PRÓLOGO

Hablar de Adolfo Sánchez Vázquez es hablar de la renovación del marxismo y de cómo ésta llegó a México. Y el redescubrimiento del joven Marx, especialmente de los *Manuscritos de 1844*, es casi sinónimo del renacimiento del marxismo.

Los *Manuscritos del 44* constituyen la obra más compleja y abarcante de la crítica radical de Marx, el texto fundante del materialismo histórico y de la crítica de la economía política. Aquí se esclarecen lineamientos fundamentales de problemas como el de la sociedad en su relación con la naturaleza; la escasez de esta última frente al desarrollo de las fuerzas productivas; las relaciones de clase y su superación histórica; la heterogeneidad y el reconocimiento social del otro; la relación entre los sexos; la manipulación de las necesidades, la psique, la moral y la comunicación; las formas de enajenación propias de la economía, del Estado y de la religión. Aquí también se traza el marco crítico general desde el cual se comenzará a descifrar el significado histórico esencial de las relaciones de explotación e intercambio en el capitalismo, de la propiedad privada, el dinero, el salario, la ganancia y la renta de la tierra. Dentro de esta totalidad histórica, ubica las claves para extraer el contenido crítico de la teoría de Hegel, pero también para explicar la razón por la cual en esta esencial síntesis intelectual del mundo moderno éste aparece invertido, mistificado.

Como hace ya casi medio siglo, a inicios del siglo XXI se plantea de nueva cuenta el retorno creativo, no dogmático, a las fuentes. Pero ahora, después de la quiebra del dogmatismo y del nihilismo escepticista de las izquierdas del siglo XX, estamos en mejores condiciones y son mayores nuestras posibilidades históricas de llegar hasta las últimas consecuencias de una crítica radical a la sociedad burguesa.

Por eso hoy es obligada la discusión puntual con Marx y con todos los pensadores que se inscriben en este horizonte de radicalidad. Tal discusión nos permitirá construir una noción crítica del desarrollo técnico y una visión no economicista del desarrollo social que reconozca el espacio específico y orgánico de lo político y lo cultural. Sólo recuperando esta perspectiva histórica global podremos aclararnos, por ejemplo, si en esta época de capitalismo mundial maduro ya podemos ir diciendo adiós al proletariado o más bien debemos enriquecer y ahondar nuestra noción del mismo como un sujeto social complejo y finalmente mundializado.

La investigación sobre estos problemas candentes encuentra hoy en los *Manuscritos de París* un espacio privilegiado para reconstruir planteamientos originales de la teoría crítica que nos permiten comprender y afrontar mejor las transformaciones del capitalismo mundial contemporáneo. Ahí está la matriz originaria de la crítica a la enajenación, pero también la fundamentación positiva del discurso crítico, el proyecto de la crítica de la economía política y su articulación con la crítica total de la sociedad burguesa y del desarrollo de la civilización. Por ello la crítica del joven Marx brinda un referente básico ineludible para medir el alcance crítico, la radicalidad de nuestras discusiones y la eficacia histórico-revolucionaria de nuestras ideas.

Sólo dentro de este quehacer teórico puede reconocerse el enorme valor del trabajo desempeñado por Adolfo Sánchez Vázquez desde hace más de cuatro décadas en la investigación científica, la discusión y la enseñanza del marxismo y muy especialmente de la obra del joven Marx. Su mérito es enorme.

A fines de los años cincuentas y principios de los sesentas, Sánchez Vázquez comienza en México, solo, a realizar la lectura del joven Marx y especialmente de los *Manuscritos de 1844* –cuando en verdad eran pocos los que lo hacían en el mundo. En esta labor siguió un riguroso método de trabajo –que traen a México los maestros de filosofía del exilio español (Gaos, Xirau, Ímaz, etcétera)– y que consiste en la lectura de las fuentes directas, la traducción de textos, el comentario pormenorizado del mismo y la revisión crítica de los comentaristas. Con este método, Sánchez Vázquez abre la posibilidad de descubrir a un Marx prácticamente desconocido no

sólo en las aulas de la Universidad, sino también entre una izquierda muy primitiva y alejada de la riqueza científica del marxismo occidental.

Sánchez Vázquez también tiene el mérito de no haber encerrado en el academicismo su lectura de Marx, sino de haberla volcado desde un inicio en la discusión de las grandes disyuntivas filosóficas y políticas del siglo XX –transgrediendo el cerco desinformativo erigido por la ideología y los manuales del socialismo soviético. Así, contextualiza su revisión del joven Marx en confrontación con los autores marxistas clásicos del siglo XX (Georg Luckács, Karl Korsch, la Escuela de Fráncfort, Herbert Marcuse, Henri Lefebvre, Jean Paul Sartre) y de las izquierdas socialistas contemporáneas italianas y francesas (Galvano della Volpe, Umberto Cerroni, Mario Rossi, Lucio Colleti, Louis Althusser, Jacques Rancière, Karel Kosík, Gajo Petrovic, y tantos otros).

Por más límites que incluso el propio Sánchez Vázquez pudiera señalar hoy en aquellos primeros trabajos suyos en el campo de la teoría marxista, es a él a quien corresponde el mérito de haber educado durante cinco décadas a varias generaciones en la disciplina de la lectura de las fuentes directas y en la organización de un balance crítico de la totalidad de la filosofía marxista contemporánea.

Sánchez Vázquez también tiene el mérito de haberse abocado, en su lectura de Marx, a la búsqueda de hipótesis y metodologías para abordar problemáticas esenciales pero ausentes en los acartonados manuales del marxismo oficial; éste fue el caso de la ética y la estética. De hecho, en 1961, un año antes de que apareciera la traducción del texto del joven Marx hecha por Wenceslao Roces, Sánchez Vázquez publica su primer ensayo sobre los *Manuscritos* titulado "Ideas estéticas en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx".[1] Así abrió la puerta a los vientos de renovación del marxismo que corrían en el mundo, y que él mismo abanderara en nuestro país. Ahí también nacieron renovadas posibilidades para el

[1] Adolfo Sánchez Vázquez, "Ideas estéticas en los *Manuscritos económico-filosóficos de Marx*". Este ensayo fue luego publicado –con una "reelaboración casi total", dice Sánchez Vázquez– bajo el título de "Las ideas de Marx sobre la fuente y la naturaleza de lo estético", en *Las ideas estéticas de Marx*, pp. 48-95.

estudio marxista del capitalismo contemporáneo, pues ya otros, después de él, pudieron abordar desde la perspectiva de la praxis el problema de la riqueza concreta (o valor de uso) en la reproducción social y, desde allí, la problemática y el papel específico de la cultura.

El esfuerzo de Sánchez Vázquez ha sido además autónomo y original en el sentido de que, aunque trae a México el debate riguroso con el marxismo contemporáneo, no supedita su esfuerzo y sus preocupaciones a los tiempos y las modas culturales internacionales. Elige un camino lento, difícil, que podríamos llamar esotérico y marginal, privado del aplauso de las elites culturales o de la propia izquierda, pero que en el largo plazo tuvo resultados críticos excelentes e irreversibles.

Sobreponiéndose al seguidismo perpetuo de la mayoría de los marxistas nacionales, procede a generar respuestas propias a los diferentes problemas planteados por Marx, el marxismo occidental y el tiempo presente. Mediante este paciente esfuerzo crítico y didáctico, Sánchez Vázquez termina por desmontar, dentro de la Facultad de Filosofía y Letras, los cimientos de la hegemonía del marxismo oficial. Este esfuerzo no tardó en trascender más allá de las aulas universitarias, pues respondía a la necesidad intelectual de una nueva izquierda forjada, en los años sesentas, entre el fuego de la revolución cubana y el del movimiento estudiantil mundial del 68.

En las clases de Sánchez Vázquez se formaron, en efecto, varios jóvenes filósofos marxistas que compartirán la necesidad de discutir problemas que escapan al esquematismo oficial predominante en las organizaciones políticas de la izquierda. Entre aquellos jóvenes estudiantes de la primera generación de los años sesentas, varios habrían de convertirse, por su importante trabajo posterior —unos más que otros—, en figuras clave para el desarrollo del pensamiento crítico de la izquierda mexicana. Nos referimos, entre otros, a Bolívar Echeverría, Carlos Pereira, Armando Bartra, Enrique González Rojo, Roberto Escudero, Jorge Juanes, Gabriel Vargas Lozano, Enrique Semo, Juan Garzón, Ana María Rivadeo, Alberto Híjar, Cesáreo Morales, Juan Mora Rubio, Andrea Revueltas...

Mediante un esfuerzo sostenido de traducción, publicación, enseñanza, investigación, coordinación académica, pero sobre todo

de discusión crítica y autocrítica, Sánchez Vázquez contribuyó decisivamente a crear un nuevo universo de pensamiento crítico, abierto a la producción europea contemporánea a la vez que al trabajo original generado en México. El nuevo pensamiento crítico que él abrió es tan inusual y diferente del predominante en décadas anteriores que hoy en día cuesta trabajo imaginar la pobreza intelectual imperante en aquella época. Frente a esas condiciones sobresale aún más su esfuerzo autodidacta.

Y es precisamente la lectura del joven Marx, y muy especialmente de los *Manuscritos de París*, el núcleo en torno al cual se estructura el esfuerzo crítico de Sánchez Vázquez.

Como es sabido, comienza su militancia en la España republicana, con las juventudes comunistas antes de la Guerra civil, entregándose, como tantos cientos de miles de españoles, a la heroica defensa armada de la Segunda República Española. Vive la derrota de la misma y el exilio, y desde éste es testigo del fascismo europeo, del stalinismo y de la devastación durante la Segunda Guerra Mundial, así como de la paulatina derechización de México (iniciada con Ávila Camacho y Miguel Alemán), el inicio de la guerra fría, el macarthismo y el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética. Con estas experiencias como antecedente, Sánchez Vázquez participa en la reconstitución y desarrollo de la izquierda latinoamericana y mundial durante el final de los años cincuentas, los sesentas y principios de los setentas. Con el estallido de la crisis económica mundial de los setentas y la imposición mundial del neoliberalismo en los ochentas y los noventas, vuelve a ser testigo de un nuevo reflujo político y cultural de la izquierda mundial. Él vio cómo este reflujo se profundizó con la desaparición de la Unión Soviética y apenas intenta ser revertido por la oleada de estallidos de descontento en contra de la depredación neoliberal de la población mundial y las condiciones ecológicas de existencia.

En medio de esta secuencia histórica de avance del capital mundial y de derrotas de la izquierda mundial, el trabajo teórico crítico de Sánchez Vázquez muestra el enorme mérito de la persistencia y la paciencia de un esfuerzo a contrapelo y comprometido radicalmente con la búsqueda de una transformación revolucionaria de la sociedad burguesa. Espejo del trágico siglo recién concluido, el esfuerzo

personal de Sánchez Vázquez expresa la necesidad vital de enriquecer incansablemente la conciencia crítica y autocrítica frente al desarrollo capitalista, así como de reconducir la impaciencia revolucionaria hacia una evaluación constante de la totalidad de los problemas que debe resolver positivamente el sujeto revolucionario.

Nos parece elemental agradecer con reciprocidad sus enseñanzas invitando a la lectura y el debate rigurosos de su importante obra de comentario a los *Manuscritos de París*. Ello debe ser parte de un esfuerzo más vasto por recuperar para el pensamiento crítico contemporáneo la riqueza de la crítica total que el joven Marx endereza contra la modernidad capitalista.

Debatir en torno a los *Manuscritos de 1844* no tiene como intención primordial, para nosotros, sólo recordar algo que se pensó hace siglo y medio como parte de una historia de las ideas, sino que nos sirve de ocasión para discutir lo que desde muy diferentes puntos de vista consideramos los problemas más candentes del capitalismo contemporáneo. El propio desarrollo capitalista vuelve a poner a la orden del día las críticas de Marx, apresurada y mañosamente soslayadas por la ideología posmoderna.

Para Sánchez Vázquez, el problema principal no está en autodeclararse o no "marxista". De hecho nunca lo ha sido, comenzando por el propio Marx. El punto esencial siempre ha estado en otro sitio: en la comprensión cabal del mundo presente, el capitalismo. Por ello interesa conocer mejor su historia, sus necesidades, contradicciones y tendencias, así como su carácter autoencubierto y la expresión que ello genera en tortuosos laberintos culturales, individuales y colectivos.

El problema, para nosotros, siguiendo las enseñanzas de Adolfo Sánchez Vázquez, estriba en la comprensión crítica que sólo aparece cuando existe la elección y el despliegue práctico del proyecto de la crítica de todo lo existente. Sólo dentro de esta empresa tiene sentido la recuperación de la obra de Marx, tanto como la de cualquier otro pensador, antiguo o contemporáneo, que sostenga con coherencia teórica y práctica dicho proyecto de transformación.

La significación de la obra que publicamos en el presente volumen es extraordinaria en varios sentidos.

Adolfo Sánchez Vázquez nos dice que fue en los *Manuscritos del 44* donde realizó "el deslumbrante descubrimiento teórico" que lo condujo —en *Las ideas estéticas de Marx* (1965)— a la ruptura con el marxismo oficial, en el que se había formado. Más aún, "sin este encuentro con los *Manuscritos*" —añade—, "no habría podido desarrollar la interpretación del marxismo que reivindica la praxis como categoría central, y que constituye el contenido" de su obra capital, *Filosofía de la praxis* (1967).[2]

En el libro sobre el joven Marx que ahora reeditamos, Sánchez Vázquez nos invita a compartir ese "deslumbrante descubrimiento teórico" que ha sido su más rica veta de inspiración y la más importante influencia de su trabajo teórico.

La redacción definitiva de la presente obra concluye en 1977 —aunque no se publica hasta 1982— y es fruto de una labor que comienza a fines de los años cincuentas. Ya mencionamos que de esta primera aproximación resulta un ensayo publicado antes de la aparición de la traducción al español del texto del joven Marx debida a Wenceslao Roces.[3] Esta traducción permitió a Sánchez Vázquez impartir una serie de cursos monográficos —entre 1964 y 1976— de los cuales es resultado el contenido de su libro. Este trabajo resume, pues, casi dos décadas de un intenso y fructífero esfuerzo, y culmina el periodo dentro del cual se ubica la publicación de las obras arriba mencionadas, que constituyen su aportación más original al marxismo (además de otras de gran relevancia como su

[2] "Mi trato con los *Manuscritos...*", incluido "A manera de epílogo" en el presente volumen.

[3] En aquel primer trabajo Sánchez Vázquez utiliza la versión inglesa entonces recientemente publicada: Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, tomada de la edición *Obras completas de Marx y Engels* preparada por el Instituto Marx-Engels de Moscú, conocida pos sus siglas: *MEGA*, de 1932. Ese mismo año apareció la edición de S. Landshut y J. P. Mayer —la que, nos dice Sánchez Vázquez, "es incompleta y contiene errores", lo cual "obviamente [...] la hace inservible"— cuya traducción española (Carlos Marx, *Economía y filosofía*. México, América, 1939, traducida por Otto Rühle y José Harari) era la única que circulaba en México hasta 1961. Ésta es la que utilizó José Revueltas en su célebre *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza,* de 1960, y en otros trabajos anteriores, aunque también en su "Ensayo sobre la dialéctica de la conciencia", de 1973.

"Estudio introductorio a los *Cuadernos de París* de Marx" (1971) y *Del socialismo científico al socialismo utópico* (1975), también directamente vinculadas con el joven Marx).

El comentario de Sánchez Vázquez a los *Manuscritos de 1844* abarca en su interpretación los temas y problemas fundamentales tratados por el joven Marx, enmarcados por las circunstancias de la concepción y la redacción del texto (capítulo I), así como de su recepción una vez publicado (VIII y IX). Dedica un capítulo especial (VII, "La concepción del hombre del joven Marx") al tema central en torno al que giró desde el principio la recepción del texto. La mayor parte de los capítulos del libro tocan el tema de la enajenación, que es el hilo conductor del texto de Marx —de modo explícito— pero —primero de modo implícito y finalmente revelado— también de la discusión.

Se trata de una excelente introducción al marxismo no sólo por la generosa claridad y la pulcritud estilística características del autor, sino porque la privilegiada perspectiva que le permite su objeto de estudio ubica al lector frente a los problemas fundamentales, las primeras preocupaciones y los interlocutores de Marx al momento de concebir el proyecto al que consagró su vida: la revolución que debía dar paso a "la verdadera historia de la humanidad" (así la denominó el "Marx maduro"), pero también —y en conexión orgánica con lo anterior— frente a los autores que han intentado criticar o bien continuar ese proyecto.

El antecedente de la redacción de los *Manuscritos* es, pues, la preocupación del joven Marx por la revolución comunista, a ella está subordinada tanto su crítica de la teoría hegeliana del Estado como su crítica de la economía política. Su propuesta de revolución depende de la desconstrucción de la noción de *sociedad civil* (resumen de dos siglos de desarrollo del pensamiento social, finalmente sistematizado por Hegel) a partir de una nueva comprensión de la estructura de las relaciones económicas de la sociedad moderna (fundamento desde el que Marx levanta su crítica a la teoría hegeliana). Ambas dimensiones son teorizadas en los *Manuscritos de 1844* bajo el concepto de *propiedad privada*.

En el texto de los *Manuscritos* encontramos, a través de la crítica de las ideas de los economistas, una exploración de la estructura

económica de la sociedad burguesa que desemboca en el análisis del trabajo enajenado, desde donde se erige una propuesta metodológica de "desarrollo de las categorías económicas" como "formas de la propiedad privada". Esta última es presentada como la forma culminante de enajenación, la síntesis de todas las anteriores, y a la vez como el rasgo esencial de la sociedad moderna, y su crítica es el punto de partida del programa proletario comunista de superación de toda enajenación. Esta propuesta incluye como prueba el reconocimiento de las falsas formas de superación de la enajenación y de los parámetros de su superación auténtica (la humanización de los sentidos y de la relación entre los sexos y con la naturaleza). La crítica de las nociones hegelianas sobre la dialéctica, el trabajo y la enajenación tienen aquí un papel culminante.

La vigencia de este análisis durante toda la vida de Marx se deja ver ya en el rastreo que hace Sánchez Vázquez de la presencia de los conceptos de *hombre* y de *enajenación* en otras obras de Marx para medir la continuidad de su pensamiento y precisar los pasos de su evolución.

Por otro lado, no sólo no existe ningún comentario publicado de los *Manuscritos de 1844* comparable por su extensión ni por el alcance de su objeto —el conjunto de los *Manuscritos*—, sino que abarca prácticamente todos los que habían aparecido hasta ese momento y los ordena críticamente.

Este ordenamiento permite reconocer y ubicar cada una de las posiciones en el entramado de disputas filosóficas aparentemente tan lejanas de las luchas políticas como el estatuto del humanismo, los conceptos de enajenación y de objetivación, el papel de la crítica de la economía política y de la dialéctica hegeliana en la fundamentación del proyecto marxiano de crítica global de la sociedad moderna. Al explicitar el sentido político de cada una de las posiciones, se revelan sus respectivas propuesta de planteamiento y solución a los problemas candentes de nuestro tiempo.

Sánchez Vázquez aclara así el sentido del debate al ubicarlo en el terreno político mundial y nos permite reconocer las vicisitudes del marxismo y el impacto en él de los acontecimiento históricos del siglo XX. Se trata, pues, de la demostración de la vigencia de la obra juvenil de Marx en tanto pudo hacer que los debates sobre

los grandes problemas de nuestra época giraran en torno a ella. Y la demostración es contundente.

Tras la cuestión de la evolución intelectual de Marx, se juega el alcance de la propuesta marxiana de revolución y, más aún, en la recepción de esta propuesta, los intentos de recortar y deformar dicho alcance o bien de recuperarlo por parte de los lectores posteriores –marxistas o no, detractores o seguidores– al confrontar la postura de Marx con sus propias posiciones políticas. Al ordenar las lecturas de los *Manuscritos de 1844* se puede descifrar el contraste entre el proyecto de transformación social de Marx y los de los socialistas posteriores.

Así puede leer Sánchez Vázquez el silencio del dogmatismo staliniano frente al joven Marx, el oportunismo de los intelectuales socialdemócratas y burgueses que se apresuran a reducir aquel proyecto revolucionario a un reclamo humanista por atenuar los excesos del capitalismo, y, finalmente, las tendencias del neostalinismo althusseriano que insiste en un cientifismo positivista para escindir la obra de Marx y así escamotear el alcance global radical de su crítica. Contra reformistas y liberales, Sánchez Vázquez recupera la propuesta revolucionaria y, contra stalinistas y neostalinistas, el carácter radical y global de la crítica de Marx, y, por tanto, de su proyecto de revolución.

Con este libro –como con su *Filosofía de la praxis*, y como en su cátedra y en su obra entera–, Sánchez Vázquez no sólo introduce en nuestro país a una parte del mejor marxismo europeo, sino que nos lo ofrece críticamente englobado y sistematizado en una posición original en torno a su problemática fundamental.

Gracias a esta introducción, puede ser evidente que en torno a la discusión sobre la continuidad de la evolución del pensamiento de Marx también se pone en juego otra dimensión del carácter total de su crítica: la relación entre la crítica económica y la crítica filosófica a la sociedad moderna. Esta relación no es otra que la que media entre la crítica de la estructura económica capitalista y la crítica del modo de vida que se levanta sobre aquélla. Pero de esta relación también depende que esa crítica tenga un carácter global en cada uno de sus niveles, es decir, la condición para que cada una de las críticas se articule con las otras de modo que se integren en

una crítica total libre de las unilateralidades y los reduccionismos economicistas, politicistas, culturalistas, etcétera.

Esta crítica tendría la capacidad de proponer fundadamente, como tendencia del desarrollo histórico de la humanidad, no sólo un tipo de sociedad donde se superen finalmente las contradicciones presentes en el capitalismo y toda forma de enajenación, sino, sobre todo, un tipo de proceso revolucionario adecuado a esta finalidad, el camino específico para alcanzar esa meta. La política del movimiento revolucionario podría entonces liberarse del carácter ciegamente espontáneo propio de la vida social enajenada en la historia de la humanidad hasta nuestros días –la "prehistoria de la humanidad" como la llama Marx–, de la que la fase capitalista es la última y más desarrollada, conclusiva. De esta crítica depende la relación entre el objetivo final revolucionario y la lucha cotidiana por reformas que permitan el desarrollo de las fuerzas libertarias, y, por ende, la coordinación entre las diversas formas de lucha y resistencia de cada sector social oprimido.

Y es aquí, finalmente, a la luz de esta crítica total, donde cabe plantear la cuestión de la relación entre el proletariado y los otros sujetos sociales, o entre el movimiento obrero y la subversión global del modo de vida burgués, pero también entre la crítica teórica y la subversión práctica del sistema social capitalista, entre la teoría crítica de la sociedad y la revolución comunista.

La cuestión de la continuidad del pensamiento de Marx en su juventud y en su madurez se refiere a la necesidad de esclarecer las estrategias diseñadas por él para plantear y resolver estos problemas. Este esclarecimiento significa no solamente entender su pensamiento, sino cómo evitar que el movimiento contestatario que inevitablemente brota de manera continua, múltiple y omnilateral, quede abandonado al sectarismo, la dispersión y la desarticulación frente a un enemigo que ataca en términos globales pero sistemáticos, pues se mueve en torno a un solo eje: la explotación de plusvalor.

El renacimiento del marxismo toca fondo cuando puede preguntarse por la unidad de toda la obra de Marx y, desde allí, volver la mirada hacia el capitalismo como totalidad histórico-mundial. Pero alumbrará una nueva historia cuando los revolucionarios logren recuperar esa mirada y actúen en consecuencia.

El lector atento a nuestro tiempo podrá reconocer que se trata de un libro imprescindible. El momento de la mundialización del capitalismo es el momento de la actualidad del joven Marx. Hoy es ineludible pensar a fondo la globalización del capitalismo salvaje y homicida y constatar sin ilusiones su irrefrenable tendencia depredadora de las reservas vitales de la sociedad y los equilibrios naturales. No es otro el camino para construir la globalidad de la necesaria respuesta del sujeto social. Y éste es el tema esencial del joven Marx, la clave del problema inaugural del marxismo: una revolución en la que la política permita y exija que el carácter consciente de su resultado esté prefigurado en su proceso.

Andrés Barreda Marín
David Moreno Soto

I. HISTORIA, ESTRUCTURA Y SIGNIFICADO DE LOS *MANUSCRITOS DE 1844*

Un proyecto no realizado

Entre marzo y agosto de 1844, Marx redactó los tres *Manuscritos* que constituyeron el borrador de una obra que jamás llegó a publicar y que conocemos, desde que se publicó íntegramente por primera vez, en 1932, como *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Marx acababa de publicar en el número 1 y único de los *Anales Franco-Alemanes* su "Introducción" a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en la que había expuesto, por primera vez, una teoría de la revolución en la que el proletariado desempeñaba el papel fundamental.

De acuerdo con un contrato del 1 de febrero de 1845, firmado con el editor C. W. Leske, de Darmstadt (Alemania), Marx se proponía publicar una obra unitaria de "crítica de la política y de la economía política" que llevaría precisamente ese título. La parte política estaría constituida por su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, escrita el año anterior, y que permanecería inédita hasta 1932. Los *Manuscritos* cubrirían la parte económica y en un trabajo especial —dice Marx en el prólogo— trataría de exponer "la trabazón de conjunto, la relación entre las diversas partes". Y agrega que "en el presente escrito, por la razón expuesta, sólo se tocan la correlación entre la economía política y el Estado, el derecho, la moral, la vida civil, etcétera, exactamente en la medida en que la misma economía política trata *ex professo* de estos temas".[25][1]

[1] Carlos Marx, "Manuscritos económico-filosóficos de 1844", en C. Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios*. Trad. de Wenceslao Roces. México, Grijalbo, 1962. Todas las citas de los *Manuscritos* en el presente volumen se toman de esta edición; la página correspondiente del pasaje citado se indica siempre al final de la cita, entre corchetes.

Este proyecto no se llevó a cabo. Dos años más tarde el editor, ya impaciente, rescindiría el contrato. Pese a que ya había publicado la "Introducción" y escrito las dos partes fundamentales –sobre la política y la economía–, Marx no mostraba la misma impaciencia. En una carta que escribe al editor le da toda clase de excusas y le hace saber que no renuncia a publicar los trabajos ya escritos no sin antes reelaborar una vez más el contenido y el estilo. Hoy es fácil advertir —y, naturalmente, Marx debió de ser el primero en advertirlo— que, aun tratándose de textos redactados en un periodo relativamente breve (de dos años: 1843-1844), requerían, sobre todo por el contenido, una reelaboración tan profunda que difícilmente podían llegar a ser partes de un todo unitario. Por otro lado, la rapidez con que Marx avanzaba hacia nuevos problemas, y sobre todo hacia nuevas soluciones (baste recordar que en el momento en que Leske rescinde el contrato acababa de publicar *La Sagrada Familia* y había escrito en colaboración con Engels *La ideología alemana*), debió de refrenar todo impulso de publicación de los dos trabajos antes citados: la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y los *Manuscritos* hasta que, faltos de la elaboración de "contenido" y del "estilo" deseados, quedaron definitivamente en estado de borrador. En rigor, la reelaboración proyectada habría de constituir toda la larga elaboración de la crítica de la economía política que culminaría en la obra cumbre de su madurez, *El capital*.

Los trabajos de Marx inmediatamente anteriores a los *Manuscritos*

Bastará una breve ojeada a los trabajos de ese breve periodo y en particular a los inmediatamente anteriores a los *Manuscritos de 1844* para percatarse de las diferencias de nivel que acusan en su tratamiento y en sus logros, así como para advertir la sorprendente rapidez con que evoluciona el pensamiento de Marx hasta situarse, con los *Manuscritos*, en un terreno virgen en aquel momento para él: el de la economía.[2]

[2] Sobre la formación del pensamiento de Marx, particularmente en su periodo juvenil, pueden consultarse provechosamente los excelentes trabajos de Auguste

Veamos, en primer lugar, la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, de 1843, justamente el trabajo que Marx pensó por un momento que constituiría la parte política de su obra unitaria *Crítica de la política y de la economía*.

Fueron problemas reales como los de los robos de leña, la libertad de imprenta, el proyecto de ley sobre el divorcio, la situación de los campesinos vinícolas del Mosela, sobre los que Marx pudo reflexionar a su paso por la *Gaceta Renana*, los que le llevaron al análisis crítico de la filosofía política de Hegel. Al abordar una serie de problemas concretos pudo advertir, por primera vez, cómo los intereses materiales entraban en contradicción con la racionalidad del Estado hegeliano. La sociedad civil —y con ella las relaciones materiales— aparecía con un peso determinante que distaba mucho de ser el que le reconocía Hegel, con su posición subordinada y condicionada respecto del Estado.

En la filosofía política hegeliana se ponía de manifiesto la inversión característica del método hegeliano, de ahí que Marx procediera en primer lugar, en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, a una crítica del método idealista especulativo, apriorístico de Hegel.[3] Con la ayuda del método feuerbachiano de la crítica reformadora de la filosofía (consistente en restablecer las verdaderas relaciones entre sujeto y predicado), Marx extendió la crítica de Feuerbach al campo de la filosofía política hegeliana. Pudo ver entonces que, en este campo, la realidad empírica estaba presente pero invertida, o sea, como predicado de la Idea o del Estado en cuanto encarnación de ella. Al denunciar esta mistificación que llevaba a Hegel a considerar la sociedad civil no en su especificidad sino como un momento de la Idea, y a convertir, así, el hecho real en un hecho ideal, Marx denunciaba la inversión de las verdaderas relaciones entre el Estado y la sociedad civil. Lo verdadero era precisamente que la sociedad civil determina al Estado y que, por tanto, la clave del Estado remite a la sociedad civil. Así, para encontrar los fundamentos del Estado había que desentrañar las relaciones materiales.

Cornu, *Carlos Marx, Federico Engels (I. Los años de infancia y juventud)*; Michael Lowy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*.

[3] K. Marx, "Crítica de la filosofía del Estado de Hegel", en *Manuscritos de París*.

Para Marx, pues, estaba ya claro cuál era el terreno en el que había que buscar la explicación de las contradicciones que había advertido, a su paso por la *Gaceta Renana*, entre el Estado y los intereses materiales.

Refiriéndose a lo alcanzado por él en esta revisión crítica de la filosofía hegeliana del Estado, escribiría Marx quince años después (en 1859) en su prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* lo siguiente:

> Mi investigación desembocaba en el resultado de que tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de "sociedad civil", y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política.[4]

Pero, en rigor, Marx no había hecho más —y no era poco— que atisbar el terreno que tenía que explorar aunque sin poner todavía un pie en él. Desconocía por completo el mecanismo de la producción material, ignoraba el papel del trabajo humano, carecía del concepto de clase y, por tanto, de la clase social que desempeña el papel determinante en la producción y está destinada por ello a ser el agente histórico fundamental del cambio social. Con mayor razón le era ajeno el concepto de revolución proletaria, y aunque criticaba ya la sociedad burguesa y, en rigor, a través de la crítica de la concepción hegeliana del Estado, criticaba al Estado burgués moderno, su visión de la sociedad futura no era todavía el comunismo, sino una nebulosa sociedad nueva que él llamaba la "verdadera democracia".

El descubrimiento del papel de las condiciones materiales y de la economía era, a su vez, la prueba palpable del carácter limitado que, en la crítica de la filosofía hegeliana del Estado, tenía su propio conocimiento de la sociedad civil; es decir, su conocimiento del fun-

[4] C. Marx, "Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*", en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, p. 517.

damento material de ella, de su "anatomía" como diría el propio Marx años más tarde, en el prólogo antes citado.

Pero, al mismo tiempo, dicho descubrimiento entrañaba una exigencia: la de adentrarse en el terreno recién descubierto. Así, pues, las limitaciones de la filosofía empujan a la economía, ya que es en ella donde está la clave de las cuestiones que por sí sola la filosofía no puede resolver. Los *Manuscritos de 1844* se inscriben en el marco de esa exigencia. La crítica de la filosofía política especulativa, apriorística, de Hegel, se ha revelado como una crítica del *Estado* moderno, burgués, pero al mismo tiempo se ha mostrado como una crítica limitada, insuficiente, por no haberse instalado en el terreno que esa misma crítica ha venido a descubrir. Para saltar ese límite, Marx tiene necesariamente que transformar su crítica del Estado en una crítica de la economía política. Sólo entonces el Estado mostrará su verdadera naturaleza.

Lo anterior viene a confirmar que, a despecho del proyecto antes citado del joven Marx, los *Manuscritos de 1844* —como crítica de la economía— no podían ser la parte complementaria del todo prometido, sino una nueva fase en la que se integrarían —como habremos de ver— la filosofía y la economía, al ser considerada esta última filosóficamente. De ahí el acertado título puesto al nuevo trabajo por sus primeros editores: *Manuscritos económico-filosóficos*.

El segundo trabajo de Marx que queremos destacar antes de estudiar los *Manuscritos* es el artículo publicado en febrero de 1844 en los *Anales Franco-Alemanes*. Se trata de la "Introducción" a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, concebida justamente como una introducción a la revisión crítica de la filosofía política hegeliana.[5] En verdad, las nuevas posiciones alcanzadas por el joven Marx en este trabajo difícilmente podían hacer de éste la introducción a un texto que, en cuestiones fundamentales, había quedado atrás. Por ello, lo publicó en tanto que la *Crítica* permanecía inédita, aunque no renunciaba a publicarla, una vez reelaborada, como la "crítica de la política" que habría de formar parte de la obra contratada con Leske.

[5] Trad. esp. en el volumen ya citado C. Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*.

Veamos a grandes rasgos en qué consisten las nuevas posiciones alcanzadas por Marx en este artículo. Mientras en la *Crítica* habla todavía de "*Stände*" (estados o estamentos) y no de clases sociales, y no ha superado por tanto la división de la sociedad en "estamentos", en la "Introducción" no sólo habla de división de la sociedad en clases sino del antagonismo de sus dos clases fundamentales: la burguesía y el proletariado. Mientras que en la *Crítica* la nueva sociedad, fundada en la abolición de la propiedad privada, se concibe como el ideal, todavía muy abstracto, de la "verdadera democracia" en la que lo universal, los intereses de todo el pueblo constituyen el principio vital de toda la sociedad, en la "Introducción", la "emancipación humana general" es el futuro de una "revolución radical" realizada por la clase social —el proletariado— que por su situación peculiar en la sociedad burguesa se ve obligada a ello. Por todo lo anterior encontramos en la "Introducción" las siguientes fecundas ideas que no podían estar en la *Crítica*:

a) la revolución como "revolución radical" (proletaria) y no sólo política (burguesa);
b) el concepto de proletariado vinculado a una determinada situación material, económica;
c) el proletariado como agente histórico fundamental de la revolución;
d) la relación entre la teoría y la praxis revolucionaria concebida como alianza de la filosofía y el proletariado.
e) la adhesión (por primera vez en Marx) al punto de vista del proletariado, entendido aquí como el punto de vista de una clase particular que —"por su situación *inmediata*, por la necesidad *material*, por sus mismas cadenas"— se ve obligada a emanciparse a sí misma y a todas las demás.

Si bien estas ideas fijan las posiciones alcanzadas y, con ellas, la distancia que separa a la "Introducción" de la *Crítica*, también revelan sus limitaciones e insuficiencias y, por tanto, la distancia a que se encuentran del largo camino que Marx ha de recorrer de los *Manuscritos* a *El capital*:

Se trata de la presencia, en su concepción del proletariado, de un antropologismo de inspiración feuerbachiana que es índice, a su vez, de una ausencia: la de la fundamentación objetiva de su verdadero lugar y papel tanto en la historia como en la sociedad capitalista. Pero el reconocimiento de esta inspiración feuerbachiana no puede llevar a una identificación con las concepciones de Feuerbach, con su culto del hombre abstracto y su olvido de la historia, y a ignorar, por tanto, lo que hay de nuevo en estas posiciones del joven Marx: la vinculación del proletariado y de su misión con su tiempo y con las condiciones materiales de la sociedad en que vive. Pero todo esto no hace sino reafirmar la necesidad de adentrarse en la esfera de las relaciones materiales para fundamentar el concepto de proletariado, así como del cambio revolucionario en el que él debe desempeñar el papel fundamental. Y ello no es posible mientras Marx no penetre a fondo en la estructura económica de la sociedad para buscar en ella la clave de la sociedad civil y descubra la contradicción fundamental (entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción) que funda la necesidad y la posibilidad históricas de la revolución. Sólo cuando Marx comience a desentrañar el mecanismo de la producción material, verá que es la posición que el proletariado ocupa en ella la que funda su misión histórica como la clase "obligada" a realizar el cambio revolucionario y no su "carácter universal por sus sufrimientos universales", como dice todavía en la "Introducción".

En suma, el joven Marx nos ofrece en su "Introducción" una idea del proletariado y de la revolución proletaria ya antes de forjar la teoría del modo de producción capitalista que le ha de permitir elaborar un concepto y un fundamento objetivos de uno y otra; es decir, Marx establece por vía filosófica, mediante una concepción del hombre teñida aún de antropologismo, una doctrina del proletariado y de la revolución. La filosofía con todas sus limitaciones precede aquí a la ciencia económica. No es, por tanto, la ciencia de la economía, o más exactamente la teoría científica del modo de producción capitalista —que aún tardará largos años en elaborar— la que da a Marx la conciencia de la revolución (concebida aún como "revolución radical" o "emancipación humana general"), sino que es esta conciencia de la revolución la que le hará sentir la necesidad,

primero, de adentrarse en la economía para que, andando el tiempo, su conciencia humanista de la revolución se convierta en ciencia de ella. No basta, pues, con señalar la revolución "radical" (proletaria, si pensamos en el agente de ella), sino que hay que fundar objetivamente su necesidad y posibilidad históricas, de la misma manera que no basta señalar al proletariado como agente de ella por representar, en la sociedad burguesa, "la *pérdida total del* hombre", sino que es preciso determinar sus condiciones de existencia en el proceso de producción en dicha sociedad y el carácter de las relaciones sociales que contrae en ella. Y ello sólo puede hacerse adentrándose en el terreno de la economía.

En la vía a *El capital*

Los *Manuscritos* se insertan, pues, en la vía que conduce desde una teoría del proletariado y de la revolución establecida filosóficamente a una teoría que busca en la economía la clave de la explicación y de la fundamentación de la necesidad de la revolución y del papel que en ella corresponde al proletariado. Es la vía por la que va a transitar Marx desde los *Manuscritos de 1844* a *El capital*.

Pero ¿*El capital* como teoría del modo de producción capitalista sería una ciencia positiva sin más, independientemente del punto de vista del proletariado, de su ideología?

Ya los teóricos de la socialdemocracia alemana, después de la muerte de Engels, lo concibieron así y en nuestros días una nueva versión cientifista del marxismo reincide en esa interpretación. Pero esto significaría sacar a Marx de la vía que antes hemos señalado y al cabo de la cual ciencia e ideología, lejos de excluirse, se necesitan mutuamente.

El capital, al revelar el secreto de la plusvalía y la posición del obrero en el proceso de producción, le da a éste una conciencia fundada de su situación social y de su misión histórica. Por otro lado, al poner al descubierto la contradicción fundamental de la sociedad capitalista y la imposibilidad de superarla en el marco del sistema, funda la necesidad y la posibilidad de su hundimiento y del paso a una nueva sociedad. En esto reside la enorme significación ideoló-

gica y, por tanto, práctica de *El capital*, vinculada íntimamente a su estatuto rigurosamente teórico científico. Esto es, sin duda alguna, lo que tenía presente Marx al escribir con referencia a esta obra que "El libro primero... es ciertamente el proyectil más temible que se haya lanzado jamás a la cabeza de los burgueses".[6]

Este proyectil sólo lo lanza Marx en 1867, pero, en rigor, la necesidad de lanzarlo precede a los pasos encaminados a su producción. Se deja sentir ya en la "Introducción" a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, pero los primeros pasos sólo se dan inmediatamente después de los *Manuscritos de 1844*. Previamente, la revisión crítica de la filosofía política hegeliana había atisbado el terreno en que ese proyectil (clave o "anatomía" de la sociedad civil) tenía que lanzarse: la economía.

De la filosofía a la *terra ignota*

Vemos, pues, que los *Manuscritos* aparecen como resultado de una necesidad teórica: saltar los límites con que topa la filosofía tanto en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* como en la "Introducción" a esta obra, pero se trata de una necesidad teórica inscrita en un proyecto general práctico de transformación de la sociedad presente. Dentro de este proceso teórico-práctico, los *Manuscritos* marcan un hito fundamental: el paso de la filosofía a la economía, pero sin abandonar la primera y, por el contrario, sirviéndose de ella —como habremos de ver— para dar respuesta a cuestiones que la economía política burguesa como ciencia no se plantea o no puede resolver.

Con los *Manuscritos* la filosofía penetra en la economía y los conceptos económicos dejan de ser puramente tales para ser económico-filosóficos (el concepto de trabajo enajenado, central en los *Manuscritos*, será a este respecto paradigmático). La filosofía no se disuelve al entrar en la economía, sino que, por el contrario, impregna sus conceptos y sus análisis.

Pero si la filosofía, al impregnar la economía, pone en cuestión el estatuto de ésta como ciencia (en cuanto economía política burgue-

[6] Carta a J. Ph. Becker del 7 de abril de 1867, en K. Marx y F. Engels, *Cartas sobre* El capital, p.122.

sa), la filosofía, al aliarse con la economía, podrá forjar para sí un nuevo *status:* el que abiertamente le marca Marx en la tesis XI sobre Feuerbach como filosofía de la transformación del mundo, es decir, como filosofía de la praxis.[7] La filosofía sólo puede ser tal en esta unión con la economía política. Por tanto, esta unión no sólo nos muestra a la filosofía en cuanto que, al abordarse problemas económicos, hay una presencia o resonancia de temas o enfoques filosóficos y en el hecho de que los análisis económicos no pueden ser aislados de cierta concepción del hombre, sino que se muestra, sobre todo, en el hecho de que, al aliarse con la economía, criticar el presente y criticar, a su vez, las formas utópicas o burdas del comunismo como sociedad futura, la filosofía comienza a perder su *status* especulativo tan vigorosamente denunciado en la tesis XI antes citada. Así concebida, la filosofía pierde su *status* autónomo y aparece estrechamente vinculada a la economía política y al socialismo o comunismo, con lo cual apunta ya la naturaleza que, como la filosofía de la praxis, sólo puede tener en el marxismo. Asimismo, por esta unidad de filosofía, economía política y socialismo, en los *Manuscritos de 1844* encontramos ya, aunque embrionariamente, las tres partes, según Lenin, integrantes del marxismo.[8] Ciertamente, se trata de una unidad teórica que se encuentra ya —esto es perfectamente claro, como hemos señalado, desde la "Introducción" de 1844— cumpliendo una función práctica, al servicio del proyecto práctico revolucionario de transformación del mundo. Sólo en los *Manuscritos* encontramos por primera vez esta conjunción de filosofía, economía política y socialismo o comunismo. (Por cierto, es la primera vez que Marx se pronuncia abiertamente en favor del comunismo, calificado todavía poco tiempo antes de "abstracción dogmática".)[9]

Hasta 1844 el mundo de la economía era para Marx una *terra ignota*. En este aspecto, su situación sólo puede ser comparada, muy desventajosamente para él, con la que tenía su colaborador más fecundo, generoso y brillante, Federico Engels. Durante su estancia

[7] C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, de 1845.

[8] En *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*, de 1913.

[9] Carta a A. Ruge fechada en Kreuznach, septiembre de 1843, en *OME-5*, p. 174.

en Inglaterra, ya por entonces el país capitalista más desarrollado, Engels pudo tener contacto directo con los hechos económicos y un conocimiento de primera mano de las condiciones de vida del proletariado y de sus luchas en el movimiento cartista. Fruto de esta experiencia y de sus lecturas –particularmente de los economistas burgueses (Smith, Ricardo, MacCulloch y Say)– fueron dos espléndidos trabajos primerizos: "Esbozo de una crítica de la economía política" (publicado en los *Anales Franco-Alemanes*) y *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (escrito, como el anterior, a fines de 1843).

Marx carecía por completo de una experiencia semejante a la que tuvo Engels desde su llegada a Manchester. Por otro lado, independientemente de que sus circunstancias personales eran muy distintas de las de Engels (hijo de un fabricante textil y empleado él mismo en la empresa de su padre), difícilmente podía tener, en una Alemania esencialmente agraria y con una clase trabajadora fundamentalmente artesanal, la experiencia que brindaba un país como Inglaterra, en el que el capitalismo, ya en su apogeo, mostraba abiertamente sus contradicciones fundamentales. Hasta entonces Marx había vivido en el mundo alemán, cuyo anacronismo político-social, determinado a su vez por su atraso económico, había puesto claramente de manifiesto en su "Introducción" a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Allí había señalado que los alemanes solamente por su filosofía podían considerarse contemporáneos del presente "sin ser sus contemporáneos históricos". Por otro lado, en un país esencialmente agrario, donde la producción artesanal tenía todavía un peso decisivo, mal podía encontrar Marx el pensamiento económico, particularmente de los economistas clásicos –Smith y Ricardo–, que Engels había encontrado en Inglaterra en tanto país capitalista más avanzado del mundo.

El traslado de Marx a París, en octubre de 1843, le permitió cambiar en gran parte esa situación. Aunque en Francia el desarrollo capitalista no había alcanzado aún el nivel al que lo había conducido la revolución industrial en Inglaterra, su evolución política y social estaba por encima de la Alemania de los años cuarentas. Francia era, para Marx, el país de las grandes tradiciones revolucionarias: el país de la Gran Revolución Burguesa de 1789 y de las jornadas revolucionarias de 1830 y 1831, en las que la clase obrera se

había batido en las barricadas con conciencia ya de sus fuerzas. París no podía ofrecerle ciertamente, en el terreno de la economía, la visión que Inglaterra había brindado a Engels, y que más tarde le brindaría a él mismo, como país capitalista maduro y el más desarrollado de su tiempo. Pero sí le permitió entrar en contacto con los agentes de la producción –los obreros– y asomarse, así, a través del contacto directo con ellos, a un escenario económico y social que había dejado sensiblemente atrás al raquítico mundo económico y social (agrario y artesanal) de la Alemania en la que había vivido hasta entonces.

Hasta aquel momento su experiencia en esta esfera se reducía a la que había obtenido en su paso por la redacción de la *Gaceta Renana*, desde donde pudo conocer y anatematizar sobre todo los desafueros de los grandes terratenientes y con ello percatarse –lo que fue importantísimo, como ya vimos, para la evolución de su pensamiento– del papel de los intereses materiales particulares bajo el régimen de la propiedad privada. Pero, en verdad, nada sabía del mundo económico moderno hasta que toma contacto con los obreros en París y, sobre todo, hasta que, empujado por una doble necesidad teórica y práctica se pone a estudiar la economía política burguesa.

El "Esbozo" de Engels y su influencia en Marx

Justamente cuando el joven Marx se encontraba en París entregado a la tarea de preparar el primer número de la revista revolucionaria los *Anales Franco-Alemanes*, tras de haber llegado a la conclusión de que la revolución, aun en la forma humanista en que la concibe, es inseparable de la abolición de la propiedad privada, y cuando la filosofía le muestra sus propios límites en esa tarea revolucionaria, llega a sus manos, con destino a la revista, el artículo de Engels, "Esbozo de una crítica de la economía política".[10]

Este artículo produjo una enorme impresión en Marx y fue uno de los factores determinantes de su acercamiento a la economía y de su interés por esta nueva rama del saber a la que dedicaría práctica-

[10] Versión española de W. Roces en C. Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios*.

mente los mejores años de su vida. En sus primeras notas de lectura (*Cuadernos de París*) resume cuidadosamente el trabajo de Engels.[11] Quince años más tarde no se apaga aún su admiración por él y lo califica de "genial"[12] y en el primer tomo de *El capital* lo cita cuatro veces. Ciertamente, el artículo de Engels ponía ante los ojos sorprendidos del joven Marx todo un mundo que práctica y teóricamente desconocía hasta ese momento.

El análisis económico de la sociedad realizado por Engels no sólo tocaba un aspecto fundamental ausente en los análisis de Marx, sino que permitía a éste avanzar y profundizar en los análisis filosófico-políticos ya realizados al situarlos en el terreno de la economía. De este modo, los esfuerzos teóricos de uno y otro convergían en un terreno común. Como Marx, Engels había comenzado siendo un hegeliano de izquierda y, como él, se había empeñado en superar la filosofía de Hegel, primero, y la de Feuerbach, después. Como Marx, se había orientado hacia una concepción de la sociedad anclada en las relaciones materiales y particulares y, como Marx, sentía la necesidad de criticar el orden social existente y de pasar a una nueva sociedad basada en la abolición de la propiedad privada. Pero la evolución de las ideas de Engels siguió, a su vez, un camino peculiar en su última fase en esos años, pues mientras Marx, moviéndose magistralmente en el plano filosófico, había llegado a un análisis filosófico-político de la sociedad moderna, Engels, más cerca de los hechos reales, concretos, llegaba al análisis económico de la sociedad moderna que Marx tenía ante su asombrada mirada. Pero fue en última instancia la propia realidad en la que uno y otro vivían en aquellos años la que determinó la evolución del pensamiento de Marx y Engels, la que en un caso (la "miseria alemana") fijó esa evolución en un punto filosófico-político y la que en otro (la madurez capitalista inglesa) aceleró esa evolución hasta llevarla a la crítica de la economía política burguesa.

[11] Hemos dado el título de *Cuadernos de París* a las notas de lectura de 1844 que dan testimonio del primer encuentro del joven Marx con los economistas burgueses en nuestro estudio previo a la edición de Era. El resumen del trabajo de Engels se encuentra en las pp. 103-104 de dicha edición.

[12] En su prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 516.

En su artículo, Engels arranca del reconocimiento de una realidad: la existencia del sistema económico basado en la propiedad privada. Partiendo de este reconocimiento de la propiedad privada como fundamento del sistema, Engels pone al descubierto las relaciones entre la economía política y la propiedad privada. La economía política pretende explicar esa realidad económica, pero en verdad, como "ciencia del enriquecimiento", no hace sino justificarla en función de la propiedad privada en que se funda. Así, pues, mientras el punto de vista de la economía política es el de la propiedad privada, el de Engels es el de su abolición. Se trata en ambos casos de puntos de vista de clase, pero opuestos. Por otro lado, y en consonancia con esto, mientras la economía política ve un orden natural en el sistema económico burgués, Engels subraya a cada paso su carácter irracional, inhumano (o antinatural). Engels pone de manifiesto esta irracionalidad en su análisis de la concurrencia y su ley de la oferta y la demanda. Mientras que los economistas ven en esta ley un "ritmo compensatorio" y ensalzan sus virtudes, Engels señala sus terribles consecuencias en las crisis periódicas.

Mostrando ya cierto dominio de la dialéctica, Engels subraya la estrecha relación entre la concurrencia y el monopolio. Mientras los economistas ven en la libertad de empresa la garantía de la eliminación del monopolio, Engels destaca su relación mutua. La competencia —dice— deriva hacia el monopolio y éste "no puede contener el flujo de la competencia". La competencia, tan ensalzada por la economía liberal, es la culminación de la "inmoralidad del orden humano actual".

En su trabajo, Engels examina las consecuencias del régimen de la propiedad privada, entre las cuales sitúa el comercio, al que considera un fraude legal. Al elevar su indignación moral por estos aspectos negativos, Engels extiende su condena a todo el comercio en general, perdiendo de vista, con esta condena —hecha en nombre no tanto de un principio moral como de cierta concepción feuerbachiana del hombre—, el carácter histórico de este fenómeno.

Engels rechaza la teoría de Ricardo que define el valor por los costos de producción. Dice que Adam Smith y David Ricardo hablan de un valor abstracto, puesto que el valor real no puede eliminar la concurrencia en su determinación. Say pretende que es la

utilidad la que lo determina, pero como la utilidad sólo aparece en el mercado, en la venta, tampoco puede prescindir de la concurrencia. El valor real supone ambos factores, es "la relación entre el costo de producción y la utilidad". De este modo, la teoría del valor por el trabajo, una de las aportaciones de la economía clásica que permitirá posteriormente –crítica y consecuentemente desarrollada– llevar al descubrimiento de la plusvalía, es rechazada por el joven Engels como lo será igualmente –bajo la influencia de éste– por el joven Marx.

En el régimen capitalista, observa Engels, hay una diferencia entre el valor real de una cosa y el valor que se obtiene con ella por su venta; o sea, entre el valor real y el precio, el cual varía en función de la concurrencia. El precio, por tanto, no coincide con el valor real. Para el economista, en cambio, el precio se confunde con el valor real y, con ello, todo aparece al revés: "el valor, que es lo originario, la fuente del precio, se hace depender de éste, es decir, de su producto", cuando en rigor hay una disociación que tiene su fundamento en la concurrencia y, por tanto, en la propiedad privada.

¿Qué sentido tienen para Engels estas inversiones y equivalencias de la economía política? Se trata –al identificar el precio y el valor– de justificar la inmoralidad del comercio y se trata asimismo –al hacer pasar el costo de producción por el valor– de ocultar el papel de la concurrencia. En un caso como en otro, Engels revela y denuncia a la economía política burguesa por situarse en el punto de vista de la propiedad privada, fundamento último de la competencia.

Por razones análogas, critica también la tesis de la equivalencia entre capital y trabajo. Aunque acepta que en sus orígenes es trabajo acumulado, el capital, bajo la forma de interés, de ganancia, tiende a separarse del trabajo, separación que se traduce en la división de la humanidad entre capitalistas y trabajadores. El capital, que no es nada de por sí sin trabajo, se separa del trabajo y lo domina. Y no sólo se separa del trabajo sino que separa al trabajo de sus productos.

Para Engels, estas divisiones antinaturales desaparecerán al abolirse la propiedad privada: el capital volverá entonces a su unidad originaria con el trabajo y el salario será la verdadera medida de la participación del trabajo en la producción. La crítica, pues, de la tesis de la equivalencia entre precio y valor, tiende a denunciar el

carácter apologético, justificador, de las teorías económicas burguesas. Por tanto, al subrayar la función de la propiedad privada como fundamento de la explotación y de la escisión social, Engels reafirma el punto de vista opuesto: el de su abolición. La crítica de Engels es el primer intento de crítica revolucionaria de las categorías de la economía política burguesa; es decir, de crítica desde el punto de vista de la clase revolucionaria en la sociedad burguesa: el proletariado.

Para Engels, la economía burguesa se halla en relación con un interés de clase, y la comprensión de esto le permite un tratamiento de ella que anuncia ya una de las grandes tesis del materialismo histórico: la vinculación entre las ideas y las condiciones materiales de existencia. Engels no ve la economía burguesa de un modo abstracto sino en un proceso de desarrollo histórico en el curso del cual unas escuelas y doctrinas desplazan a otras. Es decir, no ve surgir las doctrinas económicas de un modo arbitrario y caprichoso sino en cierto nivel de desarrollo de la economía y de acuerdo con ciertos intereses.

Como "ciencia del enriquecimiento", la economía adopta formas diversas a lo largo de la historia de acuerdo con los cambios que se operan en el sistema real de enriquecimiento. Así los teóricos del sistema monetario corresponden a un sistema que se mueve por la creencia de que toda la riqueza está contenida en el oro y la plata; el mercantilismo que le sucede en la realidad y en la teoría ve en el comercio el medio para aumentar la riqueza. Este sistema deja paso en el siglo XVIII –siglo de la Revolución Industrial que "ha revolucionado también la economía política"– a la era de la economía política liberal, que tiene su exponente más avanzado en Adam Smith, al que Engels llama "el Lutero de la economía política" (calificación que Marx acogerá en los *Manuscritos*) por haber comprendido que la fuente de la riqueza es el trabajo humano y no algo exterior al hombre; es decir, por haber descubierto –como Lutero con respecto a la religión– la "esencia subjetiva de la propiedad privada".[13]

[13] Sobre el "Esbozo" de Engels, véase también nuestro estudio previo a los *Cuadernos de París*, pp. 32-34.

A modo de resumen sobre la importancia del trabajo de Engels y su influencia en un joven Marx que pugna por abrir las puertas de la economía, agregaremos finalmente, remitiéndonos a nuestro texto sobre el mismo tema, que el trabajo de Engels influye decisivamente con todo su peso, es decir, con sus hallazgos y limitaciones, en el joven Marx, quien hará suya la actitud negativa de Engels hacia la teoría del valor por el trabajo y acentuará aún más el enfoque filosófico (contradicción entre esencia humana y realidad económica, o entre economía y humanismo) que hemos advertido en el "Esbozo". Pero Engels le hace ver sobre todo:

a) el papel de la economía como clave de la sociedad civil y, a su vez, la importancia de la propiedad privada como fundamento de las relaciones reales humanas;
b) el mérito de la economía política al establecer las leyes del orden humano basado en la propiedad privada;
c) el carácter histórico y transitorio de este fundamento;
d) la vinculación entre la economía y la propiedad privada y, en consecuencia, el carácter burgués, de clase, de esta ciencia al considerar el orden basado en ella como un orden natural y racional;
e) el punto de vista opuesto al de la economía política, a saber: el de la supresión de la propiedad privada, lo que equivale a proporcionar un fundamento económico (no sólo filosófico) al socialismo.[14]

Primeras lecturas de los economistas burgueses

Acuciado por la necesidad de abordar las cuestiones económicas que le permitan dar respuesta a los problemas planteados y resueltos insuficientemente en sus trabajos anteriores –particularmente en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y en la "Introducción" a ésta, inmediatamente posterior–, y avivado su interés bajo la profunda impresión que le produce el "Esbozo de una crítica de la

[14] *Ibid.*, pp. 34-35.

economía política", de Engels, el joven Marx se pone a leer con fruición (prácticamente, a devorar) las obras de los grandes (y no tan grandes) economistas de la época. De este modo, lee, entre otros, a Jean Baptiste Say, Friederich Skarbeck, Adam Smith, David Ricardo, James Mill, John R. MacCulloch, Guillaume Prevost y Antoine-Eugène Buret. De acuerdo con un hábito escolar adquirido en sus años de estudiante universitario, Marx extracta o resume aquellas partes que le interesan y, en algunos casos, fija en notas las reflexiones que va despertando en él la lectura.

Las notas de lectura, junto con los extractos, fueron publicadas por primera vez con el título de *Okonomische Studien (Excerpts)*, en el tomo III de la edición *MEGA*, en 1932, mismo tomo en el que también se publicaron por primera vez e íntegramente los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Estas notas de lectura revisten gran interés porque constituyen el primer fruto de las reflexiones del joven Marx en el terreno de la economía y se hallan estrechamente emparentadas con los *Manuscritos*.[15] Como en éstos, Marx adopta una actitud crítica hacia la economía política burguesa en general, a la que comienza por acusar de fundarse en un hecho que no explica: la propiedad privada. Marx parte, así, de la relación entre economía política y propiedad privada que señalaba firmemente Engels. La huella y la admiración por el "Esbozo" es manifiesta, y testimonio bien visible de ella es el resumen que, entre sus notas y extractos, hace de él.

En su crítica de la economía política clásica –siguiendo claramente a Engels– se opone a su teoría del valor, pero imprime un nuevo sesgo a esa crítica al considerar que aquella teoría se refiere a una abstracción, en tanto que el mundo de la competencia es, para él, lo propiamente real. En esta inversión o abandono del suelo real, el joven Marx ve el papel mistificador-encubridor que desempeña la economía política burguesa respecto a la realidad económica. Pero, en este empeño por desmistificar a la economía, Marx pierde de vista (o más exactamente, no puede ver aún) el contenido de verdad

[15] Sobre el contenido, significado y problemas de los *Cuadernos de París* y su relación con los *Manuscritos de 1844*, véase también nuestro estudio previo ya citado a dichos *Cuadernos*, pp. 13-97.

presente en la teoría del valor de los economistas clásicos, particularmente en Ricardo. La franqueza o "cinismo" con que la economía reconoce que el fin de la producción es la ganancia, que el valor del obrero es el de su trabajo y que su vida como hombre no tiene valor alguno, no hace más que afirmarle en la idea de que la economía política es una ciencia inhumana que responde a la naturaleza de la producción capitalista. Se trata, en este sentido, de una "verdad económica" que otros economistas tratan de endulzar (expresión cínica de una verdad económica).

Marx adopta, sin embargo, una doble actitud ante el exponente más lógico y consecuente de la economía burguesa, David Ricardo; rechaza por un lado su teoría del valor por el trabajo, en tanto que por otro le reconoce el mérito de haber señalado el carácter inhumano de la producción con vistas a la ganancia y la situación inhumana del obrero en la producción, al ser valorado sólo como productor, como obrero. Le reconoce asimismo el mérito de haber mostrado la "verdad" de esta situación y, con ella, la incompatibilidad entre lo humano y la economía política, y le reconoce, finalmente, el mérito de no haber aceptado la distinción —propuesta por Say y otros economistas— entre intereses generales o nacionales, e intereses particulares de los capitalistas. Ahora bien, Marx critica a la economía política no por mostrar esta realidad sino por mostrarla haciendo abstracción de su fundamento: la propiedad privada.

Tras de fijar su posición frente a Ricardo, Marx dedica su anotación más extensa a James Mill; se trata tal vez de la parte más original de estas notas de lectura. Sus primeras reflexiones vuelven con agudo sentido dialéctico sobre la ley del valor y ven en ella una abstracción que sólo capta un aspecto del movimiento real (el equilibrio momentáneo y casual entre la oferta y la demanda) sin tomar en cuenta otro aspecto: el del cambio, la fluctuación. Pero la mayor parte de estas notas sobre James Mill introducen un tema que va a constituir el eje de los *Manuscritos*: el tema de la enajenación. Pertrechado con una concepción de la esencia humana afín todavía a la de Feuerbach, Marx distingue, por un lado, la comunidad que la economía política (Adam Smith) llama abiertamente "sociedad comercial", y que para él es una "forma enajenada del intercambio

social", y, por otro lado, la comunidad en la que el intercambio corresponde al "verdadero ser comunitario", a la esencia humana. Tras poner la primera comunidad –ciertamente real– en conexión con la propiedad privada (conexión que pasa por alto la economía política), Marx examina la forma enajenada que adopta la relación social en las condiciones de la propiedad privada como relaciones enajenadas entre los hombres y de los hombres con los objetos. Resulta entonces que los hombres sólo pueden relacionarse entre sí por medio de las cosas y no se relacionan con éstas como hombres, por lo cual las cosas suplantan al hombre y éste deja de hablar un lenguaje humano (el de la esencia humana). En esas relaciones enajenadas el equivalente universal –mediador enajenado y enajenante– es el dinero. Con el examen del dinero como tal equivalente y mediador, el análisis del joven Marx en estas notas de lectura alcanza su nivel más alto, aunque en este punto es donde más visiblemente se advierte la influencia feuerbachiana al establecer una analogía entre el dinero y Dios. Como Dios en Feuerbach, el dinero encarna o representa todo lo humano; en él se concentra todo su poder sin que los hombres reconozcan en este mediador universal ajeno su voluntad y su actividad. Tanto en la aparición del sistema monetario como en su transformación en sistema crediticio, en el que culmina la enajenación (el crédito como transmutación recíproca del hombre y del dinero), a Marx no se le escapa su carácter histórico-concreto ni el elemento de necesidad en el desarrollo del primero y su transformación en el segundo.

La categoría central de los *Manuscritos*, la de trabajo enajenado, es también objeto de la atención de Marx en estas notas de lectura, aunque su tratamiento es mucho más pobre y esquemático que en los *Manuscritos*. Algunos matices en dicho tratamiento revisten, sin embargo, cierto interés, particularmente en lo que toca a las relaciones entre intercambio comercial y enajenación y a los orígenes de ésta.

Finalmente, destacaremos las notas finales del cuaderno IV sobre James Mill en las que el joven Marx traza el cuadro del tipo de comunidad o sociedad en la que los hombres producirán y se relacionarán como hombres. Es el tipo de sociedad que en los *Manuscritos* llama abiertamente "comunismo". En ella se superan las formas de enajenación que en los *Manuscritos* se presentarán como propias

del trabajo enajenado. Esta nueva forma de comunidad o de relación social entre los hombres se presenta como una hipótesis negada en el tipo de sociedad real, existente, es decir, en la sociedad en la que, por estar basada en la propiedad privada, la relación social toma la forma enajenada del intercambio comercial.

Relación entre los *Cuadernos de París* y los *Manuscritos*

Son palpables las conexiones entre estas notas de lectura o *Cuadernos de París* y los *Manuscritos económico-filosóficos*. Dos aspectos centrales: la crítica de la economía política burguesa y el tema de la enajenación, están presentes en ambos textos. Sin embargo, aunque en algunos puntos –por ejemplo, en el tema del dinero como equivalente universal y mediador enajenado, y del crédito como culminación de esta enajenación– el joven Marx se muestra a una mayor altura teórica que en los *Manuscritos*, sin embargo, éstos dejan atrás a las notas de lectura por su gran riqueza temática, por su mayor profundidad en el análisis de la enajenación en el trabajo y por la originalidad y densidad de pensamiento.

Las notas de lectura y los *Manuscritos* constituyen, no obstante, una unidad. Escritos en el mismo año (1844) –aunque no es posible fijar con exactitud la fecha en que fueron redactados–, responden a una preocupación común que se manifiesta en el paso de la filosofía a la economía. Son el primer fruto del contacto con la economía y constituyen no sólo la primera crítica de la economía política burguesa sino, a su vez, el primer intento –sobre todo en los *Manuscritos*– de buscar una explicación fundamental o clave última de lo que la economía política oculta o no explica.

Dentro de este marco común es difícil establecer las verdaderas relaciones entre un texto y otro. ¿Las notas de lectura preceden a los *Manuscritos*, son paralelas a éstos o, en algunos casos, son posteriores a los *Manuscritos* o a partes de éstos? La inexistencia de datos cronológicos exactos sobre el proceso de redacción de ambos textos dificulta una clara respuesta sobre estas relaciones. Hay que atenerse, por ello, a un criterio temático y teórico. Tomando en cuenta el contenido temático y el nivel teórico alcanzado por el análisis

(cuando se trata de un mismo tema), se puede establecer cierto orden de precedencia. Así, por ejemplo, puede suponerse que las notas de lectura de los primeros cuadernos, en los que se somete a crítica sobre todo a Smith y Ricardo, anteceden el tratamiento del mismo tema que encontramos en los *Manuscritos* (en el primero de ellos). El tema del dinero en las notas supera el estudio del mismo tema en los *Manuscritos* y presupone ya el tratamiento de la enajenación que encontramos en el fragmento de éstos titulado "el trabajo enajenado". Tal vez desarrolla en las notas aspectos que fueron tocados en el segundo manuscrito, en la parte que por haberse perdido no ha llegado hasta nosotros.

No es fácil, pues, establecer el lugar cronológico que ocupan los *Cuadernos de París* y los *Manuscritos* propiamente dichos. Pero, desde luego, puede desecharse la idea de que esas notas fueran en su conjunto una fase anterior o simplemente preparatoria de los *Manuscritos*. Pero ahora nuestra atención debe concentrarse en éstos.

Estructura y contenido temático de los *Manuscritos*

Antes de proceder a este análisis, será conveniente que demos una idea de conjunto acerca de la estructura y el contenido temático de los *Manuscritos*, así como de las vicisitudes por las que han pasado en cuanto a su publicación desde que por primera vez abandonaron la condición inédita en que Marx los había dejado durante toda su vida.

Los *Manuscritos de 1844*, de acuerdo con el original que se conserva en el Instituto de Historia Social de Ámsterdam, consta de tres legajos de extensión desigual (conocidos como primer, segundo y tercer *Manuscritos*). El primer manuscrito consta de 36 páginas. Las hojas de papel en que están escritas se encuentran divididas por medio de dos rayas verticales en tres columnas. Fueron encabezadas respectivamente por Marx, de izquierda a derecha, con los siguientes títulos: "Salario", "Ganancia del capital" y "Renta de la tierra". Marx se ocupa en ellas de estas tres categorías económicas fundamentales enfrentándose críticamente a la economía política burguesa. En las primeras 16 páginas encontramos esta crítica, junto a extractos de obras de Adam Smith, Schultz, Pecqueur,

Loudon, Buret y Say. A partir de la página 17, Marx sólo escribe en la tercera columna, es decir en la titulada "Renta de la tierra". Pero desde la página 22, saltándose la división en columnas, escribe en la totalidad de ellas, ocupándose de un tema distinto y, como veremos, fundamental en toda la obra. Esta parte final del primer manuscrito que comprende 6 páginas es la que se conoce hoy con el título de "El trabajo enajenado". Tal fue el título que pusieron a este fragmento sus primeros editores, ya que Marx escribió esas páginas sin titulares. En la página 27 se interrumpe este primer manuscrito.

El segundo manuscrito consta solamente de 4 páginas numeradas de la 40 a la 43. Se trata, por tanto, del fragmento final de un texto del cual han desaparecido las 39 páginas anteriores. Es no sólo un texto incompleto sino además inconcluso; en efecto, a las últimas palabras de la página 43 sigue una serie de puntos que indican que no estamos ante su conclusión sino ante una interrupción. Los primeros editores pusieron a este fragmento el título de "La relación de la propiedad privada". En cuanto a la parte perdida, es difícil reconstruir su contenido temático. Pero, una vez abordadas en el primer manuscrito, en una actitud crítica, las categorías fundamentales de la economía política y de haberse ocupado del trabajo enajenado, este segundo manuscrito debía significar un nuevo desarrollo a partir de lo alcanzado en el primero.

El tercer manuscrito contiene 68 páginas, de ellas las 23 últimas en blanco. Comienza con dos apéndices a dos páginas (perdidas) del segundo manuscrito. El primero, titulado por el editor "Propiedad privada y trabajo", a la página 36; el segundo, titulado por él mismo "Propiedad privada y comunismo", a la página 39. Ambos apéndices ocupan las 13 primeras páginas. Siguen los dos fragmentos titulados, respectivamente, "Necesidad, producción y división del trabajo " y "El dinero", para pasar después a la "Crítica de la dialéctica de Hegel y la filosofía hegeliana en general". Esta crítica quedó también inconclusa. A continuación viene el prólogo que en las ediciones autorizadas de que disponemos aparece en el lugar debido, es decir al frente de la obra. El prólogo revela cierta contradicción entre lo que se propone el autor y lo que muestra efectivamente el texto, pero es que, en verdad, este prólogo, escrito casi al final de la obra, no es tanto un prólogo a lo que ya estaba escrito

sino más bien a lo que Marx se proponía publicar, y de lo cual era un anticipo —en la parte de la economía— el contenido de los *Manuscritos* conservados en estado de borrador.

En dicho estado permanecieron, casi en su totalidad, hasta que en 1932 se publicaron en su lengua original en la edición de *Obras completas de Marx y Engels* que se conoce por las siglas en alemán MEGA.[16]

Vicisitudes y destino del texto

Veamos brevemente las vicisitudes del texto que hoy conocemos sobre todo por esa edición.

Los *Manuscritos* fueron escritos entre marzo y agosto de 1844 en París y permanecieron en estado de borrador sin ser preparados para su publicación. Lo que Marx proyectó publicar, como ya sabemos, era, de acuerdo con el contrato firmado el 1 de febrero de 1845 con el editor Leske, una *Crítica de la política y de la economía política*, para la cual pensaba servirse como materiales, una vez reelaborados, de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (en la parte política) y de los *Manuscritos* (en la parte económica). Esto explica claramente, como ya subrayamos, que, al no llevarse a cabo el plan propuesto, los *Manuscritos* permanecieran definitivamente en el estado de borrador en que hoy los conocemos.

A fines de agosto de 1844 se encontraron Marx y Engels en París. Al percatarse de la coincidencia de sus preocupaciones teóricas y prácticas y de las posiciones que hasta entonces habían alcanzado, convencidos de la necesidad de dar una batalla decisiva a los jóvenes hegelianos, decidieron escribir una obra conjunta, esta sí para ser publicada, como lo fue efectivamente con el título de *La Sagrada Familia*. El título aludía a los hermanos Bauer, principales representantes de la filosofía abstracta especulativa que en Alemania había convertido la crítica en el principal instrumento para transformar la realidad. Se trata, pues, de una crítica de la filosofía especulativa de los jóvenes hegelianos que Marx ya había desarrollado en traba-

[16] Karl Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. MEGA, I, 1, 3, pp. 29-172.

jos anteriores y particularmente en los *Manuscritos*. *La Sagrada Familia* fue escrita inmediatamente después de los *Manuscritos* y con ese título apareció publicada en febrero de 1845.[17] Fue entonces cuando Marx se comprometió a publicar otra nueva obra, la *Crítica de la política y de la economía política*, que implicaba la reelaboración de los *Manuscritos*, pero en realidad ya no volvió a ocuparse de ellos, y permanecieron inéditos y desconocidos durante casi ochenta años.

En 1927 los *Manuscritos* fueron publicados por primera vez con un título inadecuado pero bastante significativo: *Trabajos preliminares para La Sagrada Familia*. Formaban parte del volumen III de una colección en ruso titulada *Archivos de Marx y Engels*, que aparecía en Moscú. En 1929 se publicaron de nuevo, con el mismo título incorrecto, en el tomo III de la primera edición rusa de las *Obras de Marx y Engels*.

Por entonces, el XIII Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, de acuerdo con el Comité Ejecutivo de la Tercera Internacional, decidió la publicación de las *Obras completas de Marx y Engels* en ruso y en otras lenguas, particularmente en su lengua original. Esta labor fue encomendada al Instituto de Marx y Engels de Moscú.

En 1932 los *Manuscritos* aparecieron en alemán en la primera edición científica y completa, en el tomo III de *Marx Engels Gesamtausgabe (Obras completas de Marx y Engels)*, conocidas por las siglas *MEGA*. En esta edición el texto del joven Marx aparece por primera vez con el título de *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, que corresponde adecuadamente al contenido real de la obra, y que es el que más se ha generalizado hasta nuestros días. También se pusieron subtítulos de acuerdo con el contenido de los fragmentos cuando no lo había hecho el autor. La edición *MEGA* sigue siendo, hasta hoy, la más autorizada, independientemente de algunos errores de detalle; por ello ha servido de base a las ediciones posteriores más autorizadas y a las traducciones más fieles.[18]

[17] C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*.

[18] Entre estas traducciones se cuentan las siguientes: dos italianas, de 1949 y 1950, de Norberto Bobbio y Galvano della Volpe, respectivamente; la rusa de 1956,

En 1932 apareció también en Leipzig otra edición alemana de los *Manuscritos* en el primer tomo de la obra en dos tomos K. Marx, *Der historische Materialismus. Die Fruschriften* (K. Marx, *El materialismo histórico. Primeros escritos)*. Esta edición, preparada y prologada por Landshut y Mayer, no reunía las virtudes de la *MEGA;* por el contrario, era incompleta (faltaba todo el texto del primer manuscrito) y muy imperfecta (había muchos descuidos en la trascripción de los *Manuscritos* y además el texto era presentado en forma caótica). A la obra se le dio el título de *Economía política y filosofía,* que indudablemente correspondía al contenido de la obra, pero llevaba un subtítulo poco afortunado: *Sobre la correlación entre la economía política y el Estado, el derecho, la moral y la vida civil,* aparentemente tomado de lo que Marx dice en el prólogo acerca del contenido de la obra. Pero ya hemos señalado anteriormente la contradicción entre lo que el joven Marx propone en el prólogo y lo que se encuentra efectivamente en el texto. De ahí que el subtítulo de la edición citada fuera inadecuado.[19]

¿Cómo fueron acogidos los *Manuscritos* a raíz de su publicación, y cuál ha sido, a grandes rasgos, el destino de esta obra en años posteriores?

en un volumen especial en el que se recogen obras de juventud de Marx y Engels; la edición inglesa de 1959, hecha en Moscú, tomando como base la edición rusa; la francesa de 1962 en versión de Emile Bottigelli, y en español la ya citada de Wenceslao Roces de 1962 y dos más aparecidas posteriormente: la de Francisco Rubio Llorente, con el título de *Manuscritos: economía y filosofía* (Madrid, Alianza, 1968), y la de José María Ripalda, titulada *Manuscritos de París*, en el volumen ya citado de OME-5 *Manuscritos de París* (Barcelona, Crítica/Grijalbo, 1978).

[19] Las ediciones en otras lenguas (como la muy conocida en francés, *Oeuvres philosophiques* (París, Molitor, 1937), y una en español, aparecida en México en la década de los treintas), basadas en esta edición de Landshut-Mayer, agregan a los defectos de traducción las fallas de la edición alemana de Landshut-Mayer en que se basan y, por tanto, deben considerarse inaceptables. Lo mismo cabe decir de otras dos ediciones en español: una publicada en Chile en 1960 basada en la edición inglesa de Moscú antes citada, por ser una traducción defectuosa, y otra, la que acompaña al estudio de Erich Fromm, *Marx y su concepto de hombre*, no sólo por ser incompleta (prescinde de los tres primeros capítulos del primer manuscrito), sino porque adolece de las imprecisiones terminológicas de una versión indirecta (pues está basada en la traducción inglesa de T. Bottomore).

La primera edición, anterior a la *MEGA*, es decir, la aparecida en ruso en 1927 con el título de *Trabajos preliminares para La Sagrada Familia*, pasó casi inadvertida. A ello contribuyó indudablemente el título inadecuado de los editores; se pensó que por tratarse de trabajos preparatorios de algo que ya se conocía —*La Sagrada Familia*— era una obra que carecía de una significación propia, independiente. A partir de 1932, con las dos primeras ediciones alemanas (la *MEGA* y la de Landshut-Mayer), los *Manuscritos* comenzaron a difundirse, a ser objeto de diversas interpretaciones y a convertirse en el centro de agudas polémicas entre marxistas y no marxistas e incluso dentro del propio campo marxista que han durado hasta nuestros días.

Los primeros que se ocupan de ellos apenas publicados son teóricos socialdemócratas: Landshut y Mayer en el prólogo de su edición, Herbert Marcuse y Henri de Man. Coinciden en ver en los *Manuscritos* una obra que obliga a cambiar radicalmente la perspectiva de Marx; subrayan su humanismo, basado, a juicio de ellos, en una concepción del hombre en cuanto tal, y a la vez valoran este texto como la expresión más alta del "marxismo auténtico".

Sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial el interés por los *Manuscritos* surge de nuevo y, a la vez, en forma más intensa, especialmente entre filósofos católicos como Pierre Bigo y J. Y. Calvez, en Francia, y J. Hommes, en Alemania, y los filósofos existencialistas o inspirados por el existencialismo como Sartre, Hyppolite y Merleau-Ponty, también en Francia. Todos ellos tienden a ver en los *Manuscritos* el fundamento de una concepción del hombre que hace de Marx un moralista o humanista abstracto. En esta orientación humanista a secas hay que situar también los trabajos de Erich Fromm sobre la concepción del hombre en Marx y de Maximilien Rubel sobre su biografía intelectual y su ética socialista. Durante más de una década, desde los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial hasta mediados de la década de los cincuentas (más exactamente, hasta el XX Congreso del PCUS), los marxistas en general cierran filas en torno a una interpretación dogmática que se caracteriza por negar la importancia de los *Manuscritos* ya que se les considera como una obra juvenil, premarxista y de dudoso valor ideológico dado el uso que de ellos hacen los filósofos

burgueses. Esta actitud se pone de manifiesto en el hecho de que la primera edición rusa, completa, no aparece hasta 1956 y en un tomo especial, al margen de los tomos numerados, de la segunda edición de *Obras completas de Marx y Engels* (publicada al mismo tiempo en ruso y en alemán).[20]

A partir del XX Congreso del PCUS se suscita una reacción tendiente a rescatar los valores humanistas del marxismo, ignorados durante el periodo dogmático y deformados en el curso del mismo por las interpretaciones socialdemócratas y burguesas antes señaladas. Esto conduce a una revalorización de los *Manuscritos* dentro del propio campo marxista. A mediados de la década de los sesentas surge en Francia una interpretación de signo contrario representada fundamentalmente por Louis Althusser y sus discípulos. El marxismo auténtico se califica de "antihumanismo teórico" y con ello se descalifica, a su vez, por falta de fundamento científico, la concepción del hombre de los *Manuscritos* (con sus categorías de "esencia humana", "enajenación", etcétera) así como el humanismo basado en ella.

Frente al humanismo abstracto y el antihumanismo teórico, en estos últimos años, se afirma una interpretación marxista que trata de situar a los *Manuscritos* dentro del proceso de formación del pensamiento de Marx y de considerar lo que hay de vivo y de muerto en ellos tomando en cuenta dicho proceso de formación (continuo y discontinuo a la vez). Los trabajos preparatorios de *El capital* (conocidos como los *Grundrisse*) se presentan como una prueba fehaciente de esta unidad que permite rescatar el humanismo del joven Marx sin privarlo de un fundamento teórico.[21]

[20] Este volumen especial del que forman parte los *Manuscritos de 1844* fue publicado en ruso con el título de *Iz rannij proizvedenii* [*Obras de juventud*]. Esta edición contiene algunas correcciones importantes al texto de MEGA de 1932.

[21] En esta línea de interpretación de los *Manuscritos de 1844* se sitúan, con los correspondientes matices, los trabajos de diversos autores como Auguste Cornu, Mario Rossi, G. Bedeschi, T. Oizerman, N. I. Lapin, Koschelava, Istvan Meszaros, Ernest Mandel, Manuel Ballesteros, Emile Bottigelli y Lucien Sève. En la misma línea interpretativa general se sitúa también el presente trabajo.

Razones teóricas y prácticas para el estudio de los *Manuscritos*

Por todo lo anterior, el estudio a fondo de los *Manuscritos*, así como el análisis de sus diversas y opuestas interpretaciones –de las que nos ocuparemos detenidamente en los capítulos finales de nuestra obra–, sigue teniendo un interés vital, y ello por dos razones fundamentales: en primer lugar, por razones teóricas: para comprender un eslabón importante en la cadena del pensamiento de Marx sin el cual no podremos comprender la génesis de ese pensamiento que alcanza su madurez en *El capital*; en segundo lugar, por razones prácticas, ideológicas. En efecto, el hecho de que se trate de una obra juvenil, con las limitaciones propias de un pensamiento que –en su forma y en su fondo– no ha alcanzado su madurez, constituye un terreno abonado para interpretaciones opuestas –"humanistas abstractas" y "antihumanistas teóricas"– que se alejan del marxismo como teoría para la cual, de acuerdo con la tesis XI sobre Feuerbach, se trata ante todo, de transformar el mundo y, por tanto, de ponerse al servicio de esa transformación, servicio que requiere, a su vez, que la teoría esté científicamente fundada.

Nuestro interés por los *Manuscritos de 1844* responde, pues, a la necesidad de fijar su verdadero lugar en la formación del marxismo como teoría revolucionaria.

II. LA CRÍTICA DE LA REALIDAD ECONÓMICA CAPITALISTA Y DE LA ECONOMÍA BURGUESA

El doble movimiento de la crítica de Marx

La mayor parte del primer manuscrito está consagrada al examen de las categorías fundamentales de la economía política, a saber: el salario, la ganancia del capital y la renta de la tierra. Este estudio corresponde a la división tripartita que antes hemos señalado. La parte restante está constituida por el fragmento acerca del trabajo enajenado. Es decir, en una primera parte del texto Marx pretende instalarse en el terreno de la economía política o, como él dice, le hace hablar su propio lenguaje; en la parte restante, claramente delimitada, se ve obligado a salirse de ella en busca de un fundamento que allí no encuentra, fundamento que sólo encontrará con la ayuda de la filosofía, y que es justamente el que estudia en el fragmento sobre el trabajo enajenado.

Así pues, entre estas dos partes del primer manuscrito hay una estrecha unidad y una relación de necesidad y consecuencia. Los resultados del análisis de las tres categorías fundamentales de la economía política conducen de manera necesaria y consecuente a la categoría central de trabajo enajenado; cómo y por qué, es lo que habremos de ver más adelante.

Por lo pronto tenemos al joven Marx ya instalado en el terreno de la economía, aportando sus primeras reflexiones económicas, más organizadas que las de los *Cuadernos de París* suscitadas por la lectura de los economistas burgueses. Estas reflexiones toman la forma de una exposición de los resultados alcanzados por la economía y de una crítica de ella. Tenemos, pues, que distinguir aquí entre el objeto o materia de las reflexiones de Marx y su enfoque de este objeto o materia de reflexión.

El objeto son las propias categorías de la economía política inglesa, a saber: las fuentes de ingreso de las tres clases fundamentales de la sociedad moderna: salario, ganancia del capital y renta de la tierra (ingresos del obrero, el capitalista y el terrateniente, respectivamente).

En cuanto al enfoque: en un primer momento Marx se sitúa en el plano de los economistas sin trascenderlo, hace suyos sus análisis. Situado en este plano –y el joven Marx está interesado en que se vea que está dentro de él para que no se piense que obra solamente como filósofo y no como economista, o también para que no se piense que quiere volverse de espaldas a la ciencia económica–, descubre una serie de contradicciones. Las contradicciones que revelan esta crítica inmanente, es decir desde dentro de la economía política, le hacen ver que hay algo oculto que ésta no revela ni explica, algo que se escapa a la ciencia económica.

Se hace, pues, necesario ir más allá de este plano en que se mueve la economía política: el de la apariencia. Se trata de buscar un plano profundo, el de la realidad verdadera velada por la apariencia en que se mueve la economía política. Este plano no es tampoco el de los hechos económicos de que habla la economía, pues los hechos tienen que ser fundamentados, explicados. De otro modo no se rasga el velo de la apariencia. Tal es el sentido de la reflexión del joven Marx.

Partiendo del plano en que se sitúa la economía política, este plano es trascendido y llevado a un nivel más universal y profundo. Lo económico, lejos de ser negado, se aclara al explicarse su fundamento. Las cosas, los objetos, los hechos económicos se aclaran cuando dejan de verse puramente como tales y se consideran en su relación con el hombre, con la sociedad y la historia. Éste es el movimiento que lleva de la mercancía como simple objeto de cambio a la mercancía como producto del trabajo humano, del obrero como simple productor de ganancia al obrero como hombre, del trabajo como simple actividad lucrativa al trabajo como actividad esencial humana.

Nos hallamos, pues, ante un doble movimiento del pensamiento del joven Marx:

a) por un lado, como crítica de la economía política, crítica inmanente, es decir, sin salirse de ella, exhibe simplemente sus contradicciones, los problemas que plantea y no resuelve;
b) por otro, sale de ella en busca del fundamento o principio explicativo de aquello que no está fundado ni explicado en la economía política.

Al invalidarse el tratamiento de la economía política, Marx tiene que buscar otro para asegurar la fundamentación y la explicación que la economía política no ha podido dar.

Análisis de las tres fuentes de ingreso

Veamos, pues, el análisis de las tres fuentes de ingreso para volver después a sistematizar la crítica de la economía política del joven Marx.

A través del salario, así como de las otras dos categorías fundamentales de la economía política (ganancia del capital y renta de la tierra) podremos ver cuál es el tipo de realidad de los fenómenos económicos de que habla la economía política: "El *salario* se determina por la lucha antagónica entre capitalista y obrero. Triunfa necesariamente el capitalista".[27]

Marx sitúa, pues, el salario en el centro de una lucha antagónica entre capitalistas y obreros en la que el capitalista dispone de los recursos y ventajas que aseguran su victoria. El análisis de Marx hace ver que cierta organización social (aquella en la que se separan el capital, la renta del suelo y el trabajo) no sólo engendra este salario como resultado de una lucha, sino que determina también objetivamente quién ha de obtener la victoria en ella.

"El capitalista –dice– puede sostenerse más tiempo sin el obrero que éste sin aquél".[27] Por otro lado, el obrero no puede agregar nada (ni rentas del suelo ni intereses del capital) a su trabajo. En esta situación no le queda otra opción que luchar contra otros obreros, competir con ellos, lo que le obliga a aceptar el salario en su límite mínimo, es decir el salario indispensable para subsistir y asegurar la supervivencia física de su clase. Este salario es, para la eco-

nomía política, el salario normal, como reconoce cínicamente Adam Smith. Marx transcribe la definición de este economista con un breve comentario. "El salario normal es, según Smith, el salario mínimo, compatible con la simple *humanité*, es decir, con una existencia propia de bestias".[28]

Este salario, como había señalado Marx en sus notas de los *Cuadernos de París*, es el único que interesa a los economistas. Allí también se decía que a la economía política sólo le interesa el obrero en cuanto "existe para el ingreso neto, es decir, para la ganancia",[1] lo que concuerda perfectamente con lo que se dice ahora.

En cuanto que el obrero se halla sujeto, en la búsqueda del salario, a la ley de la oferta y la demanda, su existencia tiene la condición de cualquier mercancía. "El obrero se ha convertido en un objeto y puede darse por satisfecho cuando encuentra comprador".[28]

El salario es el precio de esta mercancía y, como cualquier otra, queda afectado en el mercado por las fluctuaciones de la oferta y la demanda. También quedan afectadas las ganancias del capital al variar los precios de las mercancías en el mercado. Pero el modo como es afectado el obrero es siempre negativo, a diferencia de lo que sucede con el capitalista. Así, el obrero no gana necesariamente al ganar el capitalista, pero sí pierde necesariamente al perder éste. Ahora bien, cuando uno y otro pierden, la situación del obrero y del capitalista no es en rigor la misma: "cuando salen perjudicados a la par el obrero y el capitalista, el primero se ve afectado en su existencia misma, mientras que el segundo sólo se ve afectado en cuanto a las ganancias de su riqueza muerta".[29]

¿Qué significa esto? La imposibilidad para el obrero de separar su existencia de su trabajo: el obrero no tiene más medios para subsistir que los que le brinda su trabajo y, por tanto, cualquier baja en su salario o la pérdida de él le afecta vitalmente negándole incluso la posibilidad de subsistir.

Marx se ha limitado hasta ahora a registrar la situación de hecho que la propia economía política pone ante sus ojos: tal es efectiva-

[1] Carlos Marx, *Cuadernos de París*, p. 118.

mente la situación del obrero sujeto como mercancía a las leyes de la oferta y la demanda. Situación desventajosa porque no puede vivir sin venderse.

Así, pues, la doble lucha del obrero contra el capitalista y contra otros obreros es siempre ruinosa para él. En la primera vence siempre el capitalista; en la segunda la amenaza de sustituir a un obrero por otro en la compra de su trabajo permite al capitalista reducir el salario del obrero hasta ese mínimo que para él es "el único necesario".

En suma, cualquiera que sea la situación del obrero éste pierde necesariamente; la competencia con otro obrero no le favorece y al ganar el capitalista el obrero no gana con ello.

El obrero y los tres estados de la sociedad

Para apuntalar esta conclusión sobre la situación desventajosa del obrero –situación que, como vemos, es objetiva y necesaria– Marx toma la idea de Adam Smith relativa a los tres estados fundamentales de la sociedad: de riqueza decadente, de riqueza creciente y de máxima riqueza o prosperidad.

Marx analiza la situación del obrero en cada una de estas tres fases económicas o estados posibles de la sociedad. En la primera, quien más padece es el obrero. En la segunda, cuando la riqueza aumenta con la acumulación y concentración de capitales, única situación favorable para el obrero, se eleva la demanda de obreros y se acentúa la competencia entre capitalistas. Toda una serie de consecuencias negativas afecta entonces al obrero, tales como las siguientes:

a) la elevación del salario provoca el exceso de trabajo y con ello el acortamiento de la duración de la vida;
b) al obrero se le arrebata mayor cantidad de sus productos, su trabajo se le enfrenta a él cada vez más como propiedad de los otros y su actividad está cada vez más en manos de los capitalistas (sin emplear esta expresión, Marx está diciendo que su enajenación es mayor), y

c) el maquinismo se extiende, con el aumento de la división del trabajo, y con ello, por tanto, su dependencia de un trabajo unilateral y mecánico.

Resulta así que en las condiciones de una sociedad en la que la riqueza aumenta crece la competencia de los capitalistas y una parte de éstos se arruina, con la consiguiente ruina de los obreros (al reducirse la demanda de la mano de obra), a la vez que crece la competencia entre los propios obreros y baja el precio de su trabajo.

En el tercer estado de la sociedad, cuando ésta alcanza la máxima riqueza, todos estos males aumentan: una parte de los capitalistas se arruina, los salarios se reducen a su nivel más bajo y la dependencia de los obreros es cada vez mayor; con la concentración de los capitalistas desaparece la competencia entre los capitalistas y aumenta entre los obreros.

Así, pues, en las condiciones más favorables para el obrero aumenta su miseria, su dependencia, la competencia entre ellos y, más tarde, entre ellos y la máquina, lo que se traduce finalmente —con la superproducción— en paro o reducción del salario a su nivel más exiguo.

Marx resume así la situación del obrero en los tres estados de la sociedad: "en el estado decreciente de la sociedad, miseria progresiva del obrero; en el estado progresivo, miseria compleja; en el estado culminante, miseria estacionaria".[31]

La conclusión que podemos sacar de esta visión de la sociedad capitalista en las tres fases por las que puede pasar es que en todas ellas el obrero tiene mucho que perder y poco que ganar, y que, por tanto, sus intereses con respecto a los del capitalista se encuentran siempre —como revela este análisis del salario—, es decir, en todo el desarrollo del sistema, en una relación antagónica.

Vemos aquí, en primer lugar, que el joven Marx en su análisis del salario se apoya en la teoría clásica del salario (de Adam Smith y David Ricardo), de acuerdo con la cual hay la tendencia a que el salario descienda al mínimo vital. Con apoyo en esta teoría clásica, Marx sostiene que la tendencia a la depauperación del obrero es absoluta: como hemos visto, se mantiene a lo largo de los tres estados fundamentales de la sociedad. Dos elementos son decisivos para mantener

esta tendencia: por un lado, la sustitución creciente del obrero por la máquina y, por otro, la competencia entre los propios obreros.

El problema de la depauperación del obrero

Así, pues, en esta teoría de los salarios, Marx sostiene que éstos tienen la tendencia a descender hasta el mínimo vital, es decir, hasta el mínimo indispensable para asegurar la supervivencia física. Esta tesis de Marx será mantenida por él durante algunos años, en escritos posteriores *(Miseria de la filosofía, Trabajo asalariado y capital* y *Manifiesto comunista)*, hasta que la propia experiencia histórica le demuestra la necesidad de modificarla, ya que bajo el impulso de la lucha sindical de los obreros se registra, particularmente en Inglaterra una alza constante de los salarios. Por ello, en 1865, ante el Consejo General de la Asociación General de Trabajadores (Primera Internacional), Marx expone una teoría de los salarios que contradice su primera teoría. Y la contradice en este sentido: el salario no sólo toma en cuenta este mínimo vital, físico; éste sería el nivel por debajo del cual el salario no puede descender a menos que deje de subsistir físicamente la clase obrera. A partir de este mínimo vital, hay un límite variable en cuanto que el salario no sólo satisface la necesidad de sobrevivir (de asegurar los medios de subsistencia imprescindibles para ello) sino ciertas necesidades, no ya puramente físicas, naturales, sino creadas, adquiridas, engendradas en determinadas condiciones sociales e históricas. Mientras la competencia entre los obreros reduce el salario a este mínimo vital, su lucha conjunta a través de los sindicatos tiende a elevar los salarios para dar satisfacción a esas necesidades suscitadas por el propio desarrollo histórico y social.

Así, pues, los *Manuscritos* sostienen la tesis —que se corrige después— de la depauperación *absoluta* del obrero, que no es falsa en esa época ya que corresponde al nivel de desarrollo de la producción capitalista y al estado real de desorganización de la clase obrera desde el punto de vista sindical. Lo que queda en pie en el Marx de la madurez es la tesis de la depauperación *relativa* del obrero, de acuerdo con la cual el obrero se empobrece cada vez más no en el

sentido absoluto que suponían los *Manuscritos* sino en relación con las nuevas necesidades cada vez más amplias creadas en la sociedad.

Si no crece su miseria física en el sentido literal del término sí crece su miseria con respecto a las necesidades humanas de todo tipo, así como —según Engels— la "inseguridad de su existencia".[2] Por todo esto, existe una depauperación relativa y, por tanto, el empobrecimiento del obrero del que hablan los *Manuscritos* sigue siendo verdadero aunque en otro sentido.

La ganancia del capital

Veamos ahora otra categoría de la economía política: la ganancia del capital.

Apoyándose en los propios economistas, Marx plantea desde el primer momento el problema de definir qué es el capital. "El capital es trabajo acumulado" o, como dice textualmente Adam Smith, al que cita, "una cierta cantidad de *trabajo acumulado* y puesto en reserva".[39] Por tanto, capital no es todo trabajo acumulado, sino aquél que es puesto en reserva; ¿para qué? Para aportar a su propietario una ganancia. "El único móvil que impulsa al poseedor de un capital a invertirlo [...] es el punto de vista de su propio lucro".[42]

Ahora bien, cuando se define el capital como trabajo acumulado, ¿de qué trabajo se trata? ¿Acaso del trabajo del poseedor del capital? Puede ocurrir, ocurre en las fábricas donde el trabajo de dirección y vigilancia se confía a un gerente, que no sea tal la situación. Y Marx, remitiéndose a Smith, dice: "Y, a pesar de que en este caso el trabajo personal del propietario es nulo, o poco menos, reclama las ganancias proporcionales al capital desembolsado".[40] Así, pues, el capital es trabajo acumulado, pero lo que se acumula es un trabajo *ajeno*. Con las propias palabras de Marx, el capital "es la propiedad privada sobre los productos del trabajo ajeno".[39]

La propiedad sobre los productos ajenos convierte a éstos en propios, y para ello está la ley. El capital adquiere así —y Marx vuelve a

[2] *Apud* Ernest Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx*, p. 149. [En la ed. en español, p. 174.]

remitirse a Adam Smith– un poder sobre el trabajo de otros y sus productos, poder que pasa al capitalista como poseedor del capital.

> El capital es, por tanto, el *poder de gobernar* el trabajo y sus productos. El capitalista posee este poder, no por sus cualidades personales o humanas, sino en cuanto que es *propietario* del capital. El poder *de compra* de su capital, a que nada puede resistirse, le confiere su poder.[39]

Este poder del capital no está, pues, vinculado a ninguna cualidad o capacidad personal del capitalista, sino pura y exclusivamente a su título de propiedad. Pero este título sólo puede conferirle este poder en una sociedad basada en la propiedad privada, que permite al capitalista, con ayuda de la ley, apropiarse de los productos del trabajo ajeno.

Para el capitalista no hay otro interés que el de la ganancia. Sin el afán de obtenerla, no podrían explicarse sus planes ni sus inversiones. Pero Marx subraya, siempre siguiendo de cerca a los economistas (particularmente a Adam Smith) que el interés de esta clase no coincide con el interés general de la sociedad.

La competencia entre capitalistas no sólo implica que el gran capital aplasta al pequeño, sino que trae consecuencias negativas para la sociedad: "Consecuencia obligada de esta competencia son la baja general de calidad de las mercancías, los fraudes, los productos falsificados y los casos de intoxicación general, tan frecuentes en las grandes ciudades".[45]

Marx, finalmente, sigue citando extensamente a los economistas, sobre todo a Smith, Ricardo y Pecqueur, para poner de manifiesto una vez más la situación del obrero no sólo como productor sino como ser humano. De Pecqueur cita lo siguiente, entre otros pasajes:

> El trabajo es el hombre; la materia, por el contrario, no es nada humano [...].
>
> El elemento materia, que en nada contribuye a la creación de la riqueza sin el otro elemento, el *trabajo*, recibe la virtud mágica de ser fecundo para ellos como si introdujeran en él por sí mismos este elemento indispensable.[47]

Valorización, pues, del trabajo, del elemento humano. Y, sin embargo, "para Ricardo, los hombres no son nada, el producto lo es todo"[49], tesis que no implica sino el reconocimiento de un hecho que proviene de una situación real, de un mecanismo de la producción que engloba tanto al capitalista como al obrero, como se desprende de este pasaje de Adam Smith también citado por el joven Marx:

> El patrono que compra el trabajo del obrero a un precio tan bajo que no basta para cubrir las necesidades más apremiantes no es responsable de la insuficiencia de los salarios ni de la larga duración del trabajo: él mismo sufre la ley que impone [...] La miseria no proviene tanto de los hombres como del poder de las cosas.[49]

Como vemos, el joven Marx tiene ya una clara comprensión de que el meollo de la cuestión no está en una actitud subjetiva de los hombres, los capitalistas, sino en cierto poder de las cosas. Se trata evidentemente de estas cosas que son "el capital", "el dinero", etcétera, que, según vemos en la cita de Adam Smith, la economía política quiere ver solamente como cosas, y que Marx trata de reducir, ya desde ahora, a la relación social correspondiente.

El capítulo sobre la ganancia del capital termina con esta afirmación a manera de comentario de los largos pasajes citados de los economistas, comentario que es aplicable tanto al sistema capitalista real como a la economía política que expresa su "verdad": "Indiferencia con respecto a los seres humanos".[51]

La renta de la tierra

El examen que realiza Marx de la realidad económica, tan apegado todavía, como vemos, a la economía política clásica, termina con el estudio que consagra a la renta de la tierra. Aquí prosigue el procedimiento de transcribir largos pasajes, casi todos ellos de Adam Smith, aunque comienza citando la frase de Say: *"El derecho del terrateniente* se deriva, en sus orígenes, del robo"[51]. Presenta —de acuerdo con Smith— la fertilidad de la tierra y su situación como determi-

nantes de la renta de la tierra, para ver en estas afirmaciones de Smith "la inversión de los conceptos de la economía política que convierten la fertilidad de la tierra en una cualidad de su propietario". Pero, en la práctica real, y de nuevo con la ayuda del propio Smith, la renta de la tierra se le presenta al joven Marx anclada en una lucha de intereses que está en la base de la propia sociedad: "La renta del suelo se establece mediante la *lucha entre los arrendatarios y los propietarios de la tierra.* En todos los campos de la economía política se reconoce el choque hostil entre los intereses, la lucha, la guerra, como la base de la organización social".[53]

Refiriéndose a la posición del terrateniente con respecto a la sociedad, cita un texto de Smith donde éste dice que toda mejora lograda en el estado de la sociedad tiende a aumentar la renta de la tierra. Pero afirma que "cuando Smith saca del hecho de que el propietario de tierras explota todas las ventajas de la sociedad la conclusión [...] de que el interés del terrateniente es siempre idéntico al de la sociedad, llega a una conclusión absurda".[56]

Marx rechaza esta tesis partiendo de su visión de la sociedad bajo el régimen de la propiedad privada, pues en ella "el interés que uno tenga en la sociedad se halla siempre en razón inversa al que la sociedad tiene en él".[56] Ahora bien, no se limita a esto, sino que recurre al procedimiento de mostrar que la propia economía política se contradice a sí misma al afirmar, por un lado, que "el terrateniente está interesado en el bienestar de la sociedad" y, por otro, al declarar que "el interés del terrateniente representa el término antagónico al interés del arrendatario, o sea una parte importante de la sociedad".[56]

Pero en la concepción del joven Marx de la sociedad como campo de batalla de intereses opuestos, que proviene de la concepción de la sociedad civil de Hegel y de los economistas, el antagonismo no se reduce al del terrateniente contra el arrendatario, sino que

> [...] el interés del terrateniente, lejos de ser idéntico al interés de la sociedad, es antagónico al interés de los arrendatarios, de los jornaleros agrícolas, de los obreros de las manufacturas y de los capitalistas, ni siquiera el interés de un terrateniente se identifica con el de otro, en razón a la competencia.[56-57]

La transformación de la propiedad territorial en propiedad industrial

Marx señala después dos hechos importantes derivados de esta competencia: a) que la gran propiedad territorial acaba por absorber a la pequeña, y b) que gran parte de esta propiedad territorial es absorbida a su vez por los capitalistas al convertirse la propiedad de la tierra en una mercancía.

Con lo cual tenemos este importante reconocimiento en cuanto a la transformación de la propiedad de la tierra en propiedad industrial: "El resultado final de esto es, por tanto, la extinción de la diferencia entre capitalista y terrateniente, lo que reduce ahora a dos las clases de la población: la clase obrera y la clase capitalista".[58]

Marx ve en esto un resultado al que se llega necesariamente y que hay que admitir como se admite un hecho necesario, sin verter "las lágrimas sentimentales que ello hace derramar a los románticos".[58]

La historia se mueve necesariamente, y es preciso que se destruya este mito de la propiedad feudal nimbado con la gloria del señor feudal. El movimiento de la propiedad privada lleva necesariamente a que desaparezca la relación personal del propietario con su propiedad, a fin de que aparezca "bajo su forma cínica lo que constituye la raíz de la propiedad territorial, el sucio egoísmo".[60] Y de la misma manera que la propiedad de la tierra se arruina, tiene que arruinarse forzosamente la industria "para aprender a creer en el hombre".[62]

El punto de vista del economista y las contradicciones de la economía

La descripción de la situación del obrero como mercancía —reconocida con toda franqueza por la economía política— se alterna —particularmente en el apartado consagrado al salario— con una crítica de la economía política.

Para llevarla a cabo, el joven Marx "se coloca por entero en el punto de vista del economista" (es decir, en el de la economía polí-

tica burguesa). ¿Qué significa colocarse en ese punto de vista? Significa comparar sus propias afirmaciones entre sí y con la realidad. Al compararlas se pone de manifiesto una serie de contradicciones o antinomias. Si estas contradicciones no encuentran solución en el nivel teórico en que se instala la ciencia económica, habrá que salir de ella o, como dice el propio Marx, habrá que remontarse "por encima del nivel de la economía política".[33] O sea, en Marx se alterna un nivel descriptivo, en el que pretende seguir a la economía política, o como él dice, acepta sus premisas y sus leyes, su lenguaje,[62] y un nivel crítico. Ahora bien, ¿qué encontramos al colocarnos por entero en el terreno de dicha economía?

El joven Marx enumera entonces una serie de contradicciones que podemos agrupar en tres clases:

1) Contradicciones entre lo que el economista dice por un lado, y lo que él mismo afirma por otro. Así, mientras dice que "el *producto íntegro* del trabajo pertenece al obrero" sostiene a la vez que "el obrero sólo obtiene la parte menor y estrictamente indispensable del producto", "lo necesario para existir, no como hombre, sino como obrero"; igualmente, mientras afirma que "todo se compra con trabajo", al mismo tiempo asegura que el obrero, lejos de comprarlo todo, tiene que venderse él mismo; dice asimismo que el trabajo es lo único con que se acrecienta el valor, pero reconoce también que los terratenientes y capitalistas, colocándose por encima del obrero, son "dioses privilegiados y ociosos".[31]

Ciertamente estas contradicciones entre las afirmaciones del economista no son simplemente formales o lógicas, sino la expresión teórica de contradicciones de la propia realidad. De ahí el interés de Marx por destacarlas.

2) Contradicciones entre lo que afirma el economista y la realidad que lo desmiente. A este grupo pertenecen las que Marx señala entre la afirmación de que "el trabajo es el único precio inmutable de las cosas" y la realidad que muestra que "no hay nada más fortuito, más expuesto a oscilaciones que el salario". En rigor, lo que aquí se revela es el rechazo de la teoría del valor por el trabajo para privilegiar, de acuerdo con su primera concepción del salario, la competencia.

Una contradicción semejante es la que muestra con estas palabras: "Mientras que, según el economista, el interés del obrero jamás se contrapone al interés de la sociedad, la sociedad se enfrenta siempre, necesariamente, al interés del obrero".[32]

3) Contradicciones reales, cuya existencia reconocería el economista, entre la riqueza, que crece con la división del trabajo y el empobrecimiento del obrero, rebajado al papel de máquina, y, en general, entre el bienestar de la sociedad y la dependencia creciente del obrero respecto del capitalista.

Pero lo que sobre todo interesa al joven Marx señalar es que, situándose en el punto de vista del economista, sacando la conclusión que "se desprende, sin que el economista lo sepa, de su propia argumentación", se puede afirmar que el trabajo mismo "en cuanto se propone simplemente acrecentar la riqueza, dicho en otros términos, que el trabajo de por sí, es dañino, pernicioso".[32]

Empirismo y generalización de lo empírico

Las contradicciones apuntadas, de un tipo u otro, remiten a un plano empírico, real. El problema no estriba simplemente en reconocerlas, pues los economistas –como recuerda Marx en una obra casi contemporánea, *La Sagrada Familia*– "a veces se dan cuenta" de ellas y su "desarrollo constituye el contenido principal de las disputas entre ellos mismos".[3] El problema está en el modo de concebir ese plano empírico, real.

Para los economistas, ese plano real es un simple dato, natural y general. Así, el hecho de que el obrero sólo reciba, en forma de salario, la parte necesaria para poder existir como obrero, y no como hombre, o de que se venda como mercancía, o el hecho de su miseria en contraste con la situación privilegiada o de Dios del capitalista, es algo dado, natural y general. Por esta razón, aunque los economistas reconozcan la existencia de contradicciones reales como las que Marx señala, no consideran necesario buscar su fundamento o razón de ser. No hay por qué explicarlas.

[3] C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia*, p. 97.

Subrayamos, desde ahora, cómo es el terreno de la economía política: *a)* por un lado, se instala en un terreno empírico, real (el de los hechos, las contradicciones reales) y *b)* pero estos hechos son elevados a un nivel de naturalidad y generalidad: el trabajo de que se habla es un trabajo real, efectivo, pero elevado a la condición de trabajo en general; la miseria del obrero es, a su vez, la miseria natural del obrero.

Mientras se permanece en este nivel empírico, pero considerado como general y natural, las contradicciones reales, justamente por su naturalidad y generalidad, no son asumidas, no requieren explicación.

Explicarlas significaría, en primer lugar, problematizar lo dado, es decir, dejar de verlo como algo natural; en segundo lugar, ir mas allá de ese nivel empírico y desentrañar su sentido oculto, su significado más profundo; buscar la razón de ser de esas contradicciones.

Para ello se requiere ante todo ver al obrero no solamente como obrero sino como hombre y al trabajo no sólo como actividad lucrativa sino como una actividad en la que se manifiesta el ser humano.

La escisión obrero-hombre y su base real

El movimiento por el cual la economía política conjuga este empirismo chato con la generalización de lo empírico tiene su base en la disociación de obrero y hombre. El movimiento inverso de Marx, que es el que inspira su crítica, va a consistir justamente en unir lo que la economía política ha escindido. Pero veamos el texto de Marx:

> Como es natural, la economía política considera al *proletario*, es decir, a quien vive sin capital ni renta del suelo, pura y simplemente del trabajo y de un trabajo unilateral, abstracto, exclusivamente como *trabajador*. Y esto le permite establecer la tesis de que se le debe procurar, al igual que a cualquier caballo, lo necesario para poder trabajar. En los momentos en que no trabaja, no lo toma en consideración como a un ser humano, sino que deja que de ello se encarguen la

justicia penal, el médico, la religión, los cuadros estadísticos, la política y las autoridades de beneficencia.[33]

Ya en los *Cuadernos de París* –repitiendo la cínica confesión de Ricardo– dice el joven Marx que "lo humano se halla fuera de la economía política".[4] Lo específico de la economía política estriba precisamente en escindir el obrero y el hombre para quedarse exclusivamente con el productor, el producto y la producción al margen de su calificación humana.

La crítica de Marx es, en el fondo, una crítica de esta escisión para tratar de ver al obrero, el trabajo y sus productos por su lado humano, o más exactamente, para ver cómo es afectado el obrero *qua* hombre cuando la producción sólo tiene por fin la ganancia y el trabajo sólo se concibe como una actividad lucrativa.

Pero aquí conviene tener presente que los economistas no hacen más que expresar una situación real, pues efectivamente, en la producción tal como acontece en las condiciones reales se da semejante escisión entre obrero y hombre. Es más: en los *Cuadernos de París* Marx ha considerado como un mérito de Ricardo el haber reconocido incluso con una franqueza que raya en el cinismo semejante inhumanidad de la realidad y de la economía.[5] Y aún podemos agregar que sin esta escisión las fuerzas productivas no habrían podido alcanzar el nivel de desarrollo de los tiempos modernos. Por ello, el propio Marx en su madurez sostiene en *El capital* que el mérito histórico del capitalismo al impulsar el incremento de la producción debe considerarse desde el ángulo de su misión histórica o sea, desarrollar las fuerzas productivas, sin detenerse ante los sacrificios humanos que ese desarrollo ha exigido, y creando con ello –dice también Marx– las condiciones materiales de un modo de producción superior en el que la producción no sólo sea mayor, sino que esté al servicio del hombre. Esta indiferencia por el ser humano y en particular por el obrero como hombre es el precio que la humanidad ha debido pagar para que el capital cumpla su misión histórica: el desarrollo impetuoso de las fuerzas productivas.

[4] C. Marx, *Cuadernos de París*, p. 119.
[5] *Ibid.* , pp. 117-119.

Hacia el fundamento oculto: la historia

No se puede negar esta realidad que la economía política teoriza considerándola como algo natural a la vez que oculta su fundamento y su carácter transitorio. Ricardo presenta esta realidad y sus contradicciones; lo que no ve es que se trata de una realidad histórica y que, por tanto, la situación de escisión del obrero y del hombre, del trabajo como actividad lucrativa y de la producción para la ganancia no es eterna, inmutable y natural.

Justamente la crítica de Marx, y en general los *Manuscritos*, tratan de hacer ver el carácter limitado, histórico, transitorio de la realidad económica y la incapacidad de la economía política para explicarla, precisamente por haberse aferrado a las condiciones actuales de la producción (capitalista) como si fueran las condiciones de toda producción en general. Ciertamente por considerar el mundo económico en que vive como un mundo dado, natural, y no como un mundo históricamente limitado, la economía política no puede explicar las contradicciones reales aunque se dé cuenta de ellas.

Lo dado económicamente, tal es el espacio, el nivel y el límite de la economía política. Salir de lo dado en busca de una explicación es —como lo intentará Marx— remontarse sobre el nivel de la economía política. Y ello en dos direcciones: *a)* en profundidad: hacia el fundamento oculto, y *b)* en el tiempo: situándose en la historia.

Mientras que la economía política se limita a reconocer la existencia de contradicciones reales, el joven Marx se plantea por qué esas contradicciones existen.

Los economistas, aun reconociendo su existencia y su carácter contradictorio, no se formulan preguntas como éstas:

¿Por qué si todo se compra con trabajo el que trabaja se vende como mercancía? ¿Por qué si el trabajo es lo único que crea valor la situación para el obrero es la miseria y para el capitalista la riqueza y el privilegio? En el terreno de la economía política, al considerarse el trabajo y el obrero en las condiciones actuales como algo natural, estas preguntas carecen de sentido. Marx se plantea, pues, un problema nuevo que no aborda la economía política: el del fundamento de esas contradicciones. Pero el problema presupone que el trabajo y el obrero interesan precisamente cuando el obrero y el

trabajo son afectados, en las condiciones actuales, por su lado humano. Mientras el obrero sólo se considere –como hace la economía política– como máquina de producir ganancias, no hay razón de buscar una explicación de lo que se tiene por natural. El problema de la dependencia del obrero, de su miseria, en contraste con la situación del capitalista, no tiene sentido si la producción sólo interesa como producción para la ganancia y, por tanto, si el obrero sólo interesa como máquina para producirla. Es lo que sucede con la economía política.

Por ello dice Marx que es necesario remontarse sobre el nivel de la economía política (aquél en que lo económico se concibe como algo natural y en que el obrero vale –naturalmente– sólo como obrero y no como ser humano). La economía política no se puede plantear el problema de por qué el obrero se encuentra en una situación de miseria, de dependencia, de obligación de venderse en las condiciones actuales de la producción, ya que su situación en esas condiciones es, para ella, consustancial con la producción sin más. Volvamos al texto:

> Pero, remontémonos por encima del nivel de la economía política y, con los argumentos anteriores, tomados casi a la letra de los economistas, tratemos de contestar a dos preguntas.
>
> 1. ¿Qué sentido tiene, en el desarrollo de la humanidad, el reducir así la mayor parte de la humanidad a trabajo abstracto?
>
> 2. ¿Qué errores cometen, en detalle, los reformadores que o bien pretenden *elevar el* salario, mejorando con ello la situación de la clase obrera, o consideran la *igualdad* del salario (según hace Proudhon) como el fin de la revolución social?
>
> Para la economía política, el *trabajo* sólo se presenta bajo la forma de una *actividad lucrativa*.[33]

Trabajo abstracto tiene aquí el sentido de trabajo unilateral, abstraído del hombre en su totalidad. Este trabajo que es el propio de las condiciones actuales de la producción (capitalista) no es, para el joven Marx, el trabajo en general, sino una forma determinada de trabajo: el destinado a producir ganancias, actividad del obrero encaminada a obtener un salario que le permita subsistir. Este trabajo es el único que reconocen los economistas. Una vez más, al

concebir así el trabajo reconocen una realidad, pues así es efectivamente en la forma en que se presenta en la realidad capitalista. Ahora bien, los economistas lo conciben así sin plantearse cuál es el fundamento de que el trabajo humano se presente precisamente en esta forma. Pero obviamente, como ya hemos apuntado, tal planteamiento no pueden hacerlo ellos ya que no conciben que el trabajo pueda presentarse en *otra* forma, pues eso implicaría no aceptar las condiciones actuales de la producción como algo dado, natural.

¿Cambia acaso la situación del obrero (se sobreentiende que del obrero como hombre) cuando los reformadores sociales postu-lan la elevación o la igualdad de salarios? La respuesta explícita a esto la encontramos más adelante, al referirse Marx a las falsas superaciones de la enajenación, pero desde ahora podemos anticipar que esos reformadores sociales cometen el error de aferrarse a la concepción del trabajo como actividad lucrativa, o sea al trabajo tal como se da en las condiciones actuales de la producción.

En la no identificación de una forma determinada de trabajo con el trabajo en general está la clave de la cuestión. Los economistas y los reformadores sociales cometen, en este aspecto, el mismo error: toman lo particular por lo general, o una forma histórica concreta (el trabajo asalariado) por el trabajo humano sin más.

Verdad, apariencia y ciencia

La economía política es la verdad de una realidad, pero de una realidad empírica que oculta otra. Por ello se queda a nivel de la apariencia. Apariencia no tiene aquí el significado de falso o ilusorio, es decir de opuesto a la verdad. Así, por ejemplo, es verdad que el trabajo es una actividad lucrativa y que el salario equivale a los medios necesarios para subsistir. Sin embargo, para explicarlo –cosa que la economía política no hace– hay que remitirse a una realidad fundamental –que a los economistas se les escapa por razones de clase– a saber:

a) que el trabajo como actividad lucrativa es una forma histórica concreta de trabajo, y

b) que el trabajo es la manifestación del ser del hombre, y que separado de éste –como actividad lucrativa– es trabajo abstracto o una abstracción.

La economía política nos presenta como verdad lo que, en definitiva, es una abstracción de la realidad concreta.

Por otro lado, la economía política no es propiamente ciencia, si se tiene en cuenta lo que Marx entiende por ciencia en los *Manuscritos*. Ciencia no es simplemente atenerse al hecho. Ciertamente es un hecho la competencia de los capitalistas, pero ésta no se explica por el afán de lucro, que es también un hecho. Explicar la competencia es ponerla, junto con el hecho del afán de lucro, en una relación necesaria, es decir, como "resultado" o "derivación" de una esencia; en este caso, de la "esencia de la propiedad privada". Si un hecho (la competencia, por ejemplo) se pone en relación con otro que acompaña a la competencia (el afán de lucro), o también con una naturaleza eterna, *a priori* (por ejemplo, la naturaleza egoísta del hombre), no se hace ciencia aunque el hecho se exprese teóricamente con simples abstracciones.

Hacer ciencia, para el joven Marx, es establecer "conexiones esenciales", o conexión necesaria de un hecho con una esencia o con el desarrollo necesario de ésta. Así considerada, la economía política no es ciencia, ya que el trabajo reducido a trabajo abstracto, a actividad lucrativa, deja de estar en conexión con la esencia del hombre (deja de ser actividad o manifestación del ser humano). Lo que hace es elevar una forma de trabajo a la condición de atributo general humano y considerar al hombre como un ser egoísta por su propia esencia. Así, teniendo como supuesto semejante concepción del hombre, el egoísmo se presenta como su atributo esencial y, además, inmutable.

La economía política como "ciencia de las leyes del trabajo enajenado"

De este modo la economía política hace de una determinada forma de trabajo la manifestación del ser humano en cuanto ser egoísta, a

la vez que hace del trabajo como actividad lucrativa la condición necesaria para que funcione el mecanismo de la producción, pero no de una forma determinada, histórica, de la producción sino de toda producción.

Por todo lo anterior, Marx tiene que realizar en los *Manuscritos* una doble operación teórica:

a) ver lo que se presenta en un plano empírico como una apariencia que remite a una realidad más profunda (al trabajo como esencia del hombre, con respecto a la cual es sólo trabajo enajenado o enajenación de la esencia humana en el trabajo), y
b) ver lo que la economía política presenta ahistóricamente como trabajo en general (trabajo conforme a la naturaleza egoísta del hombre) como la forma histórica del trabajo existente en las condiciones actuales de la producción capitalista.

Al reducir el trabajo humano, esencial para el hombre, a una forma histórica concreta como actividad lucrativa, la economía política oculta la relación del trabajo con el hombre, pero, a la vez, presenta la escisión trabajo-esencia humana, que es efectiva en una forma de trabajo, como propia del trabajo en general.

El trabajo deja de ser, para Marx, la categoría puramente económica de la economía política para adquirir —por su relación con la esencia del hombre— un estatuto filosófico, o más exactamente, económico-filosófico. Eso significa que, como otras categorías económicas, el trabajo no puede ser explicado solamente con el instrumental teórico de la economía política.

Si antes la filosofía remite a la economía, ahora es la economía la que en este caso remite a la filosofía.

Pero, en rigor, Marx no sale de la economía; más bien trata de superar sus limitaciones con ayuda de la filosofía. Y esto es lo que implicaría el paso del concepto de trabajo como actividad lucrativa (propio de la economía política) al concepto de trabajo enajenado (piedra angular del análisis económico-filosófico marxiano).

La crítica de la economía política no puede ser por ello una crítica desde dentro, desde su propio nivel. Tampoco se trata de una

crítica puramente exterior, solamente filosófica. Por ello dice el joven Marx: "Remontémonos por encima del nivel de la economía política". Remontarse no para salirse de la economía sino para criticarla con unas armas que no son propiamente las suyas, sino filosóficas o, más exactamente, económicas desde un enfoque filosófico.

La crítica de la economía política la va a hacer el joven Marx desde cierta concepción del hombre (a partir de ella y en nombre de ella). Ya no se trata de descubrir contradicciones internas (crítica inmanente) sino de poner al descubierto la apariencia en que se mueve la economía política desde el fundamento que ella oculta. Y así, mientras la economía política, intentando permanecer en un nivel estrictamente económico, deja esta realidad sin explicación, Marx, remontándose sobre ella, remitiéndose a un fundamento que está más allá del nivel empírico en que se sitúa ella, trata de buscar esa explicación.

El mundo económico se halla desgarrado por una contradicción fundamental que la economía política registra sin explicar, a saber: la desvalorización del mundo de los hombres y la valorización del mundo de las cosas, o también: el desarrollo de la riqueza y el empobrecimiento absoluto del productor de esa riqueza, el obrero.

La economía política, al no explicar esa contradicción fundamental, deja a ésta en el nivel de la apariencia. El joven Marx pretende explicarla recurriendo a una concepción del hombre o a una concepción filosófica de la economía. La clave de esa explicación es la categoría central de trabajo enajenado.

Para ello Marx tratará de demostrar que lo que la economía política presenta, bajo la forma de actividad lucrativa, como el trabajo sin más, es sólo una forma concreta, histórica, de trabajo: el trabajo enajenado.

Resulta entonces que aunque la economía política se presente mostrando las leyes de la producción en general, en verdad lo que hace es formular las "leyes del trabajo enajenado", aunque desconoce el carácter histórico de estas leyes y su relación con la esencia del hombre.

III. NATURALEZA Y FORMAS DEL TRABAJO ENAJENADO

Antecedentes de la teoría de la enajenación

El concepto de enajenación que utiliza Marx en los *Manuscritos* procede directamente de Hegel y de Feuerbach. Son ellos los que lo emplean antes que él en un sentido propiamente filosófico (metafísico, el primero; antropológico, el segundo). Sin embargo, no hay que descartar un uso anterior, como concepto teórico-político, en Rousseau, y, en tiempos del joven Marx, su empleo en un artículo de Moses Hess titulado "La esencia del dinero". Por otra parte, debe tenerse en cuenta que Marx no recurría a la categoría de enajenación por primera vez en 1844, o sea, en los *Manuscritos*. Poco antes la había utilizado en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, donde ve en el Estado moderno una forma de enajenación del hombre, y se había servido de ella asimismo en su artículo "Sobre el problema judío", donde considera el dinero como la esencia enajenada del hombre, idea agudamente desarrollada en sus notas de lectura sobre James Mill en los *Cuadernos de París*.

Pero detengámonos aunque sea brevemente en estos antecedentes para marcar sobre todo, en una primera aproximación, las coincidencias y las divergencias en el uso del concepto de enajenación del joven Marx con respecto a Hegel y a Feuerbach.

Antes que Hegel y Feuerbach, Rousseau, cuyos escritos políticos –particularmente *El contrato social*– no debieron pasar inadvertidos para el joven Marx, nos ofrece un concepto político-social de enajenación. Para frenar su naturaleza egoísta y asegurar la cooperación con los demás miembros de la sociedad, el individuo debe someterse a la "voluntad general" o común, o sea, debe delegar sus derechos en la comunidad. La enajenación, en el sentido rousseauniano,

consiste precisamente en esa cesión, transmisión o delegación de lo que es propio del individuo como ser humano: su libertad. Sólo así puede alcanzar una nueva forma de libertad cooperando con los demás en el marco del sistema social.

Aunque este concepto rousseauniano de enajenación contiene el elemento de separación de sí que encontraremos posteriormente en Hegel, Feuerbach y el joven Marx, sin embargo, dista mucho de mostrar los rasgos esenciales que habrán de servir de punto de partida al concepto marxista de enajenación. En rigor, para encontrar los antecedentes más directos que el joven Marx asimila, critica y transforma, tenemos que remitirnos a Hegel primero y a Feuerbach después.

La enajenación en Hegel y en Feuerbach

La filosofía hegeliana es, como sabemos, un idealismo absoluto. Todo es, para ella, Idea o Espíritu, pero la Idea o Espíritu en movimiento, en un proceso progresivo, ascencional, que Hegel llama dialéctico. Todo: la naturaleza, la historia, forma parte de este movimiento cuyo sujeto es el Espíritu. La historia del hombre es, en definitiva, historia del Espíritu. El contenido de este proceso o movimiento es su conocimiento de sí mismo. La naturaleza, por ejemplo, es también Espíritu pero sin conciencia de que lo es. Hegel dice que es Idea enajenada. Cuando el Espíritu se sabe a sí mismo plenamente como espíritu, desaparece su enajenación. Es lo que sucede en la fase de su desarrollo que Hegel llama Espíritu Absoluto que culmina en la filosofía. En la filosofía –y dentro de ésta en la de Hegel– el Espíritu se capta a sí mismo plenamente como tal por la vía propiamente espiritual: la de la razón, el concepto. El movimiento se cierra: la filosofía (de Hegel) corona el autoconocimiento del Espíritu.

Pero para alcanzar este autoconocimiento o plena conciencia de sí el Espíritu tiene que recorrer un proceso a lo largo del cual se separa de sí mismo, se vuelve otro, es decir, crea objetos hasta que, al llegar a la fase final, se da cuenta de que lo que se le presentaba como objeto era él mismo, pero como si fuera ajeno, enajenado.

La enajenación consiste, pues, en este ser otro del Espíritu en virtud del cual el sujeto se hace objeto, pero un objeto que en definitiva es él mismo. La enajenación, por tanto, se identifica con la objetivación (ya sea ésta natural o histórica), y su superación se da, pues, con la superación de la objetivación (lo que sucede cuando el Espíritu —en este proceso de autoconocimiento— comprende que lo que aparecía como extraño, ajeno, es decir los objetos —la objetivación— no es nada distinto del sujeto, del Espíritu). Sin embargo, la objetivación y, por tanto, la enajenación es necesaria para que el Espíritu pueda cobrar conciencia de sí, y, en este sentido, es positiva ya que gracias a ella el Espíritu puede conocerse a sí mismo y realizarse como tal, pues su verdadera realidad consiste justamente en autoconocerse. En suma, la Idea o el Espíritu, cuando no tiene plena conciencia de sí, se enajena en la realidad (natural o histórica), es decir se objetiva. Y supera esta enajenación al superar su objetivación.

El concepto de enajenación de Feuerbach es básico en su crítica de la religión, primero, y en su crítica de la filosofía idealista, especulativa, de Hegel, después.[1]

Feuerbach coloca como verdadero sujeto no ya al Espíritu o al hombre como momento de su devenir, sino al hombre real, sensible. Al quedar el hombre como verdadero centro o sujeto, la crítica de la religión adquiere una dimensión nueva, que se diferencia notablemente de la crítica racionalista de los ilustrados del siglo XVIII, pues de lo que se trata no es de afirmar o negar la existencia de Dios *en sí*, sino en relación con el hombre. También se distingue de la concepción hegeliana de la religión aunque ponga a Dios en cierta relación con el hombre. En efecto, Hegel ve a Dios en el hombre, es decir, lo ve revelándose o autoconociéndose en él. La historia que los hombres creen suya es, para Hegel, en definitiva, historia divina, espiritual, o historia del hombre en cuanto espíritu. Ahora bien, si Hegel ve a Dios en el hombre, Feuerbach ve al hombre en Dios, pues lejos de ser el hombre un producto de Dios, Dios

[1] *Cf.* Ludwig Feuerbach, *Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel*, 1839; *La esencia del cristianismo*, 1841; *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, 1842; *Principios de la filosofía del futuro*, 1843.

es un producto del hombre, de su conciencia. Un producto en el que el hombre, como ser finito, precario, dependiente y miserable, proyecta fuera de él las cualidades y perfecciones que desea para sí y que en sí no encuentra. Dios es la esencia misma del hombre idealizada y transferida a este objeto o producto suyo que es Dios.

Este fenómeno, en virtud del cual el hombre se desposee de su esencia para transferirla a un producto de su conciencia (Dios), caracteriza en gran parte el fenómeno de la enajenación. Dios es la imagen idealizada de la esencia humana separada del hombre que la produce. Dios, por tanto, no existe en sí y por sí, sino como predicado de este sujeto real que es el hombre. La religión expresa, en consecuencia, cierta conciencia del hombre, de sí mismo, pero no es una verdadera conciencia de sí, de su propia esencia. Por ello dice Feuerbach que "es justamente esta falta de conciencia la que funda la esencia de la religión".

Pero la enajenación no sólo consiste en esta transferencia de la esencia idealizada a Dios, o también en esta transformación de los atributos esenciales humanos en atributos divinos, o en esa inversión de las verdaderas relaciones entre sujeto (hombre) y predicado (Dios), sino que esta transferencia, transformación o inversión, tiene consecuencias negativas para el hombre, pues por no tener verdadera conciencia de su relación con Dios el hombre no sólo no se reconoce en él, no ve en Dios un producto suyo, sino que se ve a sí mismo como una creación de Dios y se convierte, a su vez, en un predicado suyo, ya que le transfiere su propia actividad creadora. Y no sólo esto, sino que ve en Dios un ser que lo domina y subyuga. Todo ello tiene como consecuencia su empobrecimiento como ser humano justamente en la medida en que Dios, su producto, se afirma y enriquece. Por haber separado de sí su esencia y ponerla –idealizada– en Dios, el hombre pierde su propia esencia. Pero, al mismo tiempo, se pierde como ser genérico, comunitario, se separa de la comunidad y se vuelve así un ser aislado, egoísta.

La religión es, pues, la enajenación de la esencia humana, y Dios es sólo la proyección de la esencia humana idealizada fuera de sí mismo.

La cancelación de la enajenación religiosa sólo puede llegar cuando el hombre toma verdadera conciencia de sí mismo, o lo que es

equivalente, cuando lo que se presentaba a su conciencia como algo dotado de un ser y un poder propios resulta ser un producto suyo, o sea, cuando el hombre tiene conciencia de las verdaderas relaciones entre él como sujeto y Dios como predicado suyo.

Encontramos el concepto feuerbachiano de enajenación no sólo en la crítica de Marx a la religión, sino también en su crítica a la filosofía idealista, especulativa, de Hegel. También aquí se da el fenómeno de la enajenación cuando el filósofo idealista, especulativo, convierte en sujeto lo que en verdad es predicado (la Idea, el Espíritu). Ciertamente, así como en la religión se transfiere la esencia humana a Dios, la filosofía idealista transfiere la esencia del hombre y de la naturaleza a la Idea Absoluta que, de este modo, se convierte en sujeto, en la verdadera realidad, mientras que el hombre y la naturaleza se vuelven predicados suyos, carentes de realidad propia. Por ello, dice Feuerbach en sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*: "La esencia de la teología es la esencia del hombre, *trascendente*, proyectada fuera del hombre; la esencia de la Lógica de Hegel es el pensar *trascendente*, el pensar del hombre *puesto fuera del hombre*".[2]

De modo análogo a la religión, el idealismo atribuye un ser propio a un producto humano (los conceptos, las ideas). Pero este producto humano así hipostasiado se convierte en un ser absoluto, tan absoluto que se saca de sí mismo lo real y el hombre mismo que lo produce.

De las dos teorías de la enajenación que acabamos de exponer, la que influye sobre todo en el joven Marx es la de Feuerbach, y de ésta particularmente su teoría de la enajenación religiosa, aunque con las diferencias fundamentales que veremos más adelante. A modo de resumen, y para poder precisar sus coincidencias y divergencias, las compararemos entre sí y con la del joven Marx en algunos aspectos fundamentales.

[2] L. Feuerbach, *Textos escogidos*, p. 50.

Comparación de las teorías de la enajenación de Hegel, Feuerbach y el joven Marx

En todas estas teorías la categoría de enajenación ocupa un lugar central: Hegel recurre a ella, sobre todo en la *Fenomenología del espíritu*, para explicar el proceso de autoconocimiento de lo Absoluto, del que son portavoces los hombres y cuyo contenido son las experiencias históricas. En el curso de este proceso, que se extiende desde la conciencia ordinaria del hombre común y corriente hasta la conciencia del filósofo, varía la posición del sujeto y del objeto, o también de la conciencia o conocimiento del objeto, y del objeto de la conciencia, hasta llegar al Saber Absoluto, con el que queda abolida toda objetividad y toda enajenación, y, por tanto, toda diferencia entre sujeto y objeto. La enajenación acompaña al Espíritu en todo este itinerario en tanto que no ha comprendido plenamente que toda objetividad (en la naturaleza, la sociedad o la historia) era, en definitiva, el espíritu mismo.

En Feuerbach, la categoría de enajenación se encuentra en el centro de la crítica de la religión como inversión de las relaciones sujeto (hombre)-predicado (Dios). Pero al poner al hombre en el lugar de Dios y postular una religión como religión de la humanidad, que excluye a Dios pero no al hombre, Feuerbach admite que la enajenación no es consustancial con la religión. Pero, ya sea para explicar la pérdida de la esencia humana en una religión o su recuperación en otra, la enajenación ocupa un lugar central.

Finalmente, en los *Manuscritos* la enajenación en el trabajo (o trabajo enajenado) es la categoría a que recurre Marx para explicar las contradicciones reales que la economía política reconoce pero no explica, y que en rigor se reducen a la contradicción entre el trabajo como fuente de toda riqueza y la depauperación física y espiritual del que trabaja: el obrero. De lo que se trata, en definitiva, es de explicar la explotación del obrero. Tal es el problema que Marx tratará de explicar también en la madurez con su teoría de la plusvalía o valor producido por el obrero que excede el valor pagado por el derecho a usar su fuerza de trabajo. En los *Manuscritos*, cuando Marx no acepta aún la teoría del valor por el trabajo que, desarrollada consecuentemente, se transforma en la teoría de la plusvalía, utiliza

la categoría de enajenación para explicar el hecho de la depauperación material y espiritual del obrero, es decir, su explotación por el capitalista.

Las coincidencias y divergencias entre la categoría de enajenación en Hegel, Feuerbach y el joven Marx pueden apreciarse en los siguientes puntos fundamentales.

Por lo que toca al sujeto de la enajenación, mientras en Hegel es la Idea (o espíritu), y en Feuerbach es el hombre en general, en Marx es el obrero. La actividad en que se enajena este sujeto es espiritual en Hegel, ya sea la del Espíritu en cuanto tal o la del hombre como espíritu; en Feuerbach, se trata ya de una actividad humana, la actividad de la conciencia; en el joven Marx, es el trabajo. Pero en Hegel o en Feuerbach se trata de una actividad teórica (de autoconocimiento del Espíritu en Hegel, o de conciencia de sí del hombre en Feuerbach); en el joven Marx la actividad en la que el obrero se enajena es práctica, material: el acto de la producción.

En los tres autores encontramos la objetivación del sujeto; pero mientras que en Hegel esta objetivación tiene un carácter universal (la objetividad es natural, histórica o cultural), en Feuerbach se trata de la objetivación del sujeto en un producto de su conciencia (Dios), en tanto que en Marx se trata de la objetivación práctica material del sujeto en los productos de su trabajo. Así, pues, en los tres casos la enajenación es siempre objetivación del sujeto en un producto suyo (de diverso carácter: en Hegel, se trata siempre en definitiva de un producto del Espíritu; de la conciencia humana en Feuerbach, o de un producto material en Marx). Si bien en Hegel la enajenación es siempre objetivación, en Feuerbach y en Marx no puede decirse lo mismo. Ciertamente en Hegel toda objetivación es enajenación; en Feuerbach sólo se da esta última cuando el hombre produce este objeto que es Dios. La objetivación es entonces enajenación. Sin embargo, Feuerbach deja abierta la puerta a una objetivación no enajenada: la que se daría en una verdadera relación del hombre consigo mismo. El producto de la conciencia no sería ajeno, extraño u hostil al hombre. Así sucedería al sustituir el amor a Dios por el amor al hombre, el culto a Dios por el culto a la humanidad. En Marx, la distinción entre objetivación y enajenación es capital: la objetivación deja de ser enajenada cuando, al desapa-

recer la fuente de la enajenación, el trabajo se convierte en verdadera manifestación del ser del hombre.

En los tres casos anteriores se hace referencia a la relación sujeto-objeto. Ahora bien, en la relación inversa, objeto-sujeto, pueden señalarse algunas diferencias: en Hegel falta esta relación inversa; en Feuerbach existe y toma la forma de dominio y afirmación del objeto (Dios) creado por el sujeto (el hombre) sobre el hombre mismo; en esta relación inversa, mientras el objeto se afirma y enriquece el verdadero sujeto se niega y empobrece. En Marx —que sigue en esto obviamente a Feuerbach— los productos del trabajo humano se vuelven, como veremos, contra su propio productor, y es justamente en esta relación inversa donde el obrero se niega como ser humano y empobrece física y espiritualmente.

Así, pues, en Hegel falta el momento de la inversión del objeto respecto del sujeto; el objeto es el sujeto mismo extrañado, pero no se vuelve contra él o lo domina; el objeto oculta al sujeto, pero en definitiva es sujeto; es sólo su ser otro, ajeno, pero a la vez es él mismo sin tener conciencia de ello.

De lo anterior se desprenden distintas formas de concebir la superación de la enajenación: en Hegel ésta se alcanza al cancelar la objetivación; en Feuerbach y el joven Marx, al superar determinada forma de objetivación: la religiosa en el primero, o la objetivación característica del trabajo enajenado en el segundo.

Finalmente, también son distintos los modos de apreciar el valor de la enajenación; es positiva para Hegel, pues se da en el proceso de autoconocimiento del Espíritu; es negativa, destructora, para Feuerbach, ya que impide al hombre tener una verdadera conciencia de sí, y es negativa también para el joven Marx ya que empobrece al obrero como hombre tanto física como espiritualmente. Sin embargo, en Hegel, como en Marx, habría un elemento de necesidad en su aparición y desarrollo, ya sea para asegurar el proceso de autoconocimiento del Espíritu (Hegel), ya sea para crear las condiciones que hacen posible el paso a la superación de la enajenación (Marx). Podemos fijar las distinciones anteriores en el siguiente cuadro.

	HEGEL	FEUERBACH	MARX
1. *Sujeto de la enajenación*	El Espíritu	El hombre	El obrero
2. *Actividad en que se enajena*	Espiritual	Actividad de la conciencia	El trabajo
3. *Carácter de esta actividad*	Teórica (autoconocimiento)	Teórica (conciencia de sí)	Práctica (acto de producción)
4. *Objetivación*	Universal (en la naturaleza, en la historia y en la cultura)	En Dios	En los productos del trabajo
5. *Relación entre objetivación y enajenación*	Toda objetivación es enajenación	Existe una objetivación no enajenada	No toda objetivación es enajenación
6. *Superación de la enajenación*	Al cancelarse toda objetivación	Al cancelarse la objetivación religiosa	Al abolirse la propiedad privada
7. *Valor de esta categoría*	Positivo	Negativo	Negativo

Punto de partida de la teoría: un hecho económico actual

El cuadro comparativo anterior muestra claramente la relación de la teoría de la enajenación del joven Marx con la de Hegel y, particularmente, con la de Feuerbach. Pero sería erróneo pensar que ambas teorías constituyen el punto de partida de la teoría de Marx y que ésta sólo es el desarrollo consecuente de lo alcanzado por Hegel y Feuerbach, o simplemente la extensión de la problemática feuerbachiana de la enajenación a un nuevo dominio: el de la economía. Si así fuera, los *Manuscritos* lo tendrían como un punto de partida teórico, y, además, aunque transformado, éste sería la enajenación religiosa de Feuerbach como pieza central de su antropología especulativa.

Sin embargo, como afirma el propio Marx, el punto de partida de la teoría del trabajo enajenado es "un hecho económico actual".[63]

Si cabe hablar de la intervención de la teoría en este punto de partida es en el sentido de que el hecho llega a Marx a través de la expresión teórica de los propios economistas. Pero ¿en qué consiste este hecho económico?

> El obrero empobrece tanto más cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción en extensión y en poder. El obrero se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías crea. A medida que se *valoriza* el mundo de las cosas se *desvaloriza*, en razón directa, el mundo de los hombres. El trabajo no produce solamente mercancías; se produce también a sí mismo y produce al obrero como una *mercancía* y, además, en la misma proporción en que produce mercancías en general.[63]

En este pasaje encontramos que: a) cuanto más riqueza produce tanto más empobrece el obrero, b) cuanto más mercancías crea tanto menos es su valor como mercancía y c) a la valorización del mundo de las cosas corresponde. en la misma proporción, la desvalorización del mundo de los hombres.

En el mismo pasaje se registra asimismo el hecho de que el trabajo no es sólo producción de mercancías por el obrero sino, a su vez, producción del obrero como una mercancía tanto menos valiosa cuantas más mercancías en general produce.

Al decir todo esto Marx no hace más que reiterar lo que la economía política ha reconocido ya como hecho. En un pasaje anterior Marx subraya esta fidelidad de la economía al hecho a la vez que expresa su propia fidelidad a la economía política que lo pone ante sus ojos: "A base de la economía política misma y con sus propias palabras, hemos demostrado que el obrero degenera en mercancía, que la miseria del obrero se halla en razón directa[3] al poder y a la magnitud de la producción".[62]

Así, pues, hay que ver el punto de partida de la teoría de la enajenación del joven Marx en este "hecho económico *actual*" tal como lo pone ante su mirada la economía política. Pero ya hemos visto anteriormente que Marx no puede quedarse en este terreno al pre-

[3] En el texto de Grijalbo dice "inversa", lo cual es una errata obvia.

tender explicar las contradicciones reales que la economía registra pero no explica.

Pues bien, ¿qué significa este hecho?, ¿qué expresa? Se trata de ver lo que significa o expresa, el sentido de este hecho que se resume en la contradicción entre el enriquecimiento del mundo de las cosas y el empobrecimiento material y espiritual del mundo de los hombres (más exactamente, del obrero).

> Lo que este hecho expresa es, sencillamente, lo siguiente: el objeto producido por el trabajo, su producto, se enfrenta a él como *algo extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha plasmado, materializado en un objeto; es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo, como estado económico, se manifiesta como la *privación de realidad* del obrero, la objetivación como la *pérdida y esclavización del objeto*, la apropiación como *extrañamiento*, como *enajenación*.[63][4]

Volviendo al pasaje anterior, encontramos que el sentido del hecho reside en la enajenación del trabajo y que ésta se define como una forma de objetivación que se caracteriza por estas dos notas: a) privación de la realidad (humana, se sobreentiende) del obrero, b) relación de extrañamiento entre el trabajo y su producto.

Formas o determinaciones del trabajo enajenado

A continuación Marx trata de desmontar el mecanismo de la enajenación del obrero, y para ello presenta este fenómeno desde varios ángulos, con lo cual tenemos tres formas o determinaciones de la enajenación. No se trata de tres fenómenos distintos, sino de aspec-

[4] Marx utiliza aquí dos términos en alemán: *Entäusserung* ("enajenación") y *Enfremdung* ("extrañamiento"). "En la lengua alemana común significan la enajenación en el sentido jurídico-económico (*Entäusserung*) y el desarraigo o la ausencia de comunicación y organicidad con el ambiente o con otras personas (*Enfremdung*) (Dagobert D. Runes, *Diccionario de Filosofía*, p. 20). Marx emplea indiferentemente ambos términos, razón por la cual preferimos traducirlos, no obstante sus matices diferenciales, por "enajenación".

tos diversos de uno y el mismo fenómeno: el trabajo enajenado. Estas tres formas o determinaciones son: *a*) la enajenación del obrero en el producto de su trabajo, *b*) la enajenación del obrero en el acto mismo de la producción y *c*) la enajenación del obrero como ser genérico o enajenación respecto de su vida genérica. Todas estas enajenaciones tienen por consecuencia una cuarta forma de enajenación: *d*) la enajenación del hombre respecto de otros.

En todos estos casos, el sujeto de la enajenación es el mismo: el obrero, y aquélla se da en la misma actividad: su trabajo. El fenómeno no cambia; lo que cambia en cada forma es el enfoque del joven Marx, o sea, el tipo de relación enajenada del obrero que se pone en primer plano: con su producto, con su propia actividad, con su vida genérica y, finalmente, con otros hombres.

Pero Marx verá finalmente otra enajenación distinta en cuanto que el sujeto y la actividad son distintos también, o sea la del *no-obrero* o capitalista, que mantiene también, con características distintas de las del obrero, una relación enajenada con los productos del trabajo del obrero, con su actividad y con él mismo como ser humano.

En este sentido, la enajenación no se reduce a la del obrero, aunque ésta, como veremos, es fundamental. Resulta así que en la sociedad burguesa la enajenación del obrero tiende a universalizarse hasta abarcar al no-obrero. Todo el desarrollo posterior del capitalismo confirma plenamente esta tesis del joven Marx. La extensión del fenómeno de la enajenación de la producción al consumo, la enajenación no sólo del productor sino del consumidor mediante la creación de necesidades innecesarias, prueban claramente esta universalización de la enajenación más allá del obrero y de la producción genialmente entrevista por Marx.

Veamos ahora las diversas formas o determinaciones del trabajo enajenado.

a) Enajenación del obrero en el producto de su trabajo

El centro de este análisis es el producto, es decir, el objeto que no existe por sí mismo sino como resultado de una actividad humana que es el trabajo. El producto remite al productor pues sólo existe por el hombre que lo produce; es, por ello, su producto. ¿Cómo

se comporta el obrero hacia el producto de su trabajo?, y ¿cómo se presentan los objetos ante él?

Tenemos, en primer lugar, que "el objeto producido por el trabajo, su producto, se enfrenta a él como *algo extraño*, como un *poder independiente* del productor".[63]

Fijémonos bien en que Marx no dice –no podría decirlo– que el objeto es algo extraño, ajeno al obrero. No podría decirlo pues cualquiera que sea el modo como se presente o enfrente a él es *su* producto, el resultado de su actividad. Por ello, dice Marx, se enfrenta al sujeto *como* (o sea, como si fuera, cuando en realidad no lo es) algo extraño, ajeno. Los objetos, siendo *sus* objetos, sus productos, se le presentan como extraños.

Pero no sólo se trata de este extrañamiento sino del modo de afirmarse el objeto como un poder *independiente*. Esta afirmación del objeto tiene como correlación la "privación *de realidad*" del obrero; se trata de la realidad del obrero como productor, de acuerdo con la cual el producto debiera depender de él. Su realidad verdadera –como ser productor, creador– se desvanece ante esta afirmación del objeto como un poder independiente.

Resulta así que el obrero produce, crea riqueza y es justamente en esta actividad productora, creadora –que para Marx es la que debiera definir al obrero como ser humano–, donde se manifiesta esa privación de su realidad. Ahora bien, todo esto se da en lo que Marx llama "realización del trabajo como estado económico", es decir, en el trabajo como actividad lucrativa. En este trabajo la objetivación se revela como enajenación con la consiguiente "pérdida del objeto".

El joven Marx señala constantemente la correlación entre producción de riquezas por parte del obrero y su deshumanización, como claramente se expone en el siguiente pasaje, en el que encontramos resonancias típicamente feuerbachianas:

> Todas estas consecuencias vienen determinadas por el hecho de que el obrero se comporta hacia el producto de su trabajo como hacia un objeto ajeno. En efecto, partiendo de esta premisa resulta claro que cuanto más se mata el obrero trabajando, más poderoso se torna el mundo material ajeno a él que crea frente a sí, más pobres se vuelven él y su mundo interior.[64]

Y a continuación dice Marx, con un acento también claramente feuerbachiano:

> Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, menos retiene de sí mismo. El obrero deposita su vida en el objeto; pero, una vez creado éste, el obrero ya no se pertenece a sí mismo, sino que pertenece al objeto. Por tanto, cuanto mayor sea esta actividad, más carente de objeto será el obrero. Lo que es el producto de su trabajo no lo es él. Por consiguiente, cuanto mayor sea este producto menos será él mismo.[64]

En los pasajes que acabamos de transcribir no debe pasar inadvertido lo siguiente: cuando Marx dice que "estas consecuencias vienen determinadas por el comportamiento del obrero hacia el producto de su trabajo como hacia un objeto ajeno" se subraya el aspecto subjetivo, psicológico de la enajenación, o sea, su actitud hacia el objeto que él mismo ha producido; y esta actitud consiste justamente en verlo como ajeno, en no reconocerse en él no obstante que no puede dejar de ser suyo. Pero no se podría reducir la caracterización de la enajenación a este aspecto subjetivo, pues en los mismos pasajes antes transcritos encontramos toda una serie de elementos objetivos. Así, por ejemplo, lo hallamos cuando el joven Marx dice que hasta tal punto se manifiesta "la realización del trabajo como anulación del hombre que [...] el obrero se ve anulado hasta la muerte por hambre";[63] la pérdida del objeto es real hasta tal punto que "al obrero se le despoja de los objetos más indispensables, no sólo de la vida, sino también de los objetos del trabajo".[64] Pero lo objetivo lo hallamos sobre todo en la correlación objetiva, una y otra vez señalada, de que el obrero se vuelve más pobre material y espiritualmente ("él y su mundo interior") mientras que el mundo material creado por el obrero –mercancías, capital, etcétera– se vuelve más poderoso.

A continuación del pasaje anterior, se precisa aún más la relación sujeto-objeto, y los aspectos subjetivo y objetivo del fenómeno se imbrican firmemente:

> La *enajenación* del obrero en su producto no sólo significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *externa*, sino que

esta existencia se halla *fuera de él*, es independiente de él y ajena a él y representa frente a él un poder propio y sustantivo, que la vida que el obrero ha infundido al objeto se enfrenta a él como algo extraño y hostil.[64]

La enajenación (como forma de la objetivación) no sólo significa que el trabajo se vuelve objeto y que esta existencia es *externa*. En principio esto no es negativo sino algo consustancial con la objetivación, ya que ésta implica la existencia del producto que subsiste al sujeto que lo produce y al acto de su producción; es decir, como un objeto que existe externamente. Pero Marx no se refiere a esta existencia externa, física, sino a la relación del objeto con el obrero. Y entonces tenemos estos dos modos de existencia del objeto:

a) su existencia *externa* se halla fuera del obrero; o sea, no es ya una prolongación suya, un producto *suyo*, sino algo ajeno e independiente de él; no hay que confundir, por tanto, su objetividad (existencia externa) con su ajenamiento e independencia respecto del obrero;
b) el producto creado por el obrero se vuelve contra el productor como "una potencia extraña y hostil".

A esto hay que agregar una tercera consecuencia:

c) el obrero no sólo produce un objeto sino que al producirlo crea también un poder del objeto sobre él que lo convierte en siervo de su propio producto.

Esta situación de servidumbre la explica el joven Marx en virtud de que cuanto más transforma el medio exterior sensible, es decir, cuanto más se apropia el mundo exterior, más se ve privado de medios de vida (medios y objeto de trabajo, y medios de vida). Por ello dice:

El obrero se convierte, pues, en siervo de su objeto en dos sentidos: primero, en cuanto a la adquisición de un *objeto de trabajo*, es decir, *de trabajo*, y, segundo, en cuanto a la adquisición de *medios de sustento.*

Dicho en otros términos, en cuanto a su posibilidad de existir como *obrero*, en primer lugar, y en segundo, en cuanto a la de existir como *sujeto físico*.[64]

Esta servidumbre del obrero respecto del objeto, correlativa de su apropiación de la naturaleza sensible, es cada vez mayor, pues cuanto más produce el obrero tanto más reduce sus medios de vida o posibilidades de existir como obrero y como sujeto físico. Como obrero, necesita de un objeto de trabajo, o más bien de trabajo; pero cuanto más produce, el trabajo cada vez más deja de ser medio de vida. Como sujeto físico, necesita de medios de sustento, pero su capacidad de adquirirlos se reduce. En consecuencia, la servidumbre del obrero respecto del objeto "culmina en el hecho de que ya sólo puede mantenerse en cuanto *sujeto físico* [como sujeto que necesita de medios de sustento para vivir] y sólo puede ser obrero [adquirir un objeto de trabajo, o trabajo] como *sujeto físico*".[64] O sea: el obrero sólo puede trabajar subsistiendo físicamente y sólo puede subsistir físicamente trabajando para obtener el salario indispensable para poder subsistir.

En el pasaje siguiente se expresa vívidamente cómo se manifiesta la enajenación del obrero en su objeto. Aquí deja Marx a un lado toda actitud subjetiva del obrero hacia su producto y señala categóricamente en una serie de contraposiciones la relación directa entre el obrero y sus productos.

(Con arreglo a las leyes económicas, la enajenación del obrero en su objeto se expresa en que cuanto más produce el obrero menos puede consumir, cuantos más valores crea menos valor, menos dignidad tiene él, cuanto más modelado su producto más deforme es el obrero, cuanto más perfecto su objeto, más bárbaro es el trabajador, cuanto más poderoso el trabajo más impotente quien lo realiza, cuanto más ingenioso el trabajo más embrutecido, más esclavo de la naturaleza es el obrero).[65]

Aquí podemos distinguir las siguientes contraposiciones objetivas:

a) cuanto más produce el obrero menos consume;
b) cuanto más valores crea menos vale él;

c) cuanto más formado su producto más deforme él;
d) cuanto más perfecto el objeto más imperfecto (más bárbaro) el sujeto;
e) cuanto más poderoso el trabajo más impotente él;
f) cuanto más ingenioso el trabajo más bruto y siervo el obrero.

¿Qué prueban estos hechos? 1) Que existe una relación directa entre el trabajo (que produce, crea valores, formas, perfecciona al producto, se vuelve poderoso, etcétera) y el obrero (que no consume, no vale, se deforma, se embrutece, etcétera); y 2) que existe asimismo una relación entre el obrero y sus productos en la cual el trabajo, como vemos, aparece con una doble faz: produce riqueza y pobreza, belleza y fealdad, perfección e imperfección, ingenio y cretinismo.

La enajenación se pone de manifiesto al mostrarse estas contraposiciones y el joven Marx las destaca, a su vez, al poner en relación el obrero y los productos de su trabajo. Si sólo se ve una de las caras de la medalla, a saber: que el obrero crea valores, produce belleza, espíritu, etcétera, y se oculta la otra cara, lo que se hace precisamente es ocultar la enajenación. Y esto es justamente lo que hace la economía política: "*La economía política esconde la enajenación contenida en la misma esencia del trabajo por el hecho de que no considera la relación directa entre el obrero (el trabajo) y la producción*".[65]

La enajenación, pues, se transparenta cuando se ve la relación directa entre el trabajo y la producción, o también entre el obrero y sus productos. La economía política oculta la enajenación por no considerar esta relación en la cual el trabajo adopta la forma de trabajo enajenado y el obrero se ve empobrecido material y espiritualmente, es decir, como ser humano. Lo que separa, pues, al joven Marx de la economía política es precisamente este ocultamiento del hecho de la enajenación. Pero Marx no se limita a poner de manifiesto lo que la economía política oculta, sino que trata de explicarse el hecho mismo de la enajenación oscilando entre dos explicaciones: una antropológica y otra histórica. Pero antes de llegar a esto veamos un segundo aspecto de la enajenación.

b) Enajenación en el acto de la producción

La enajenación no sólo se manifiesta en el resultado, en el producto, sino también en la actividad misma, en el acto de la producción, o en la relación del obrero con su propia actividad. La enajenación en el producto remite o presupone necesariamente la enajenación de la actividad que desemboca en el producto. Veamos ahora cómo se relacionan una y otra formas de enajenación.

> ¿Cómo podría el obrero enfrentarse al producto de su actividad como algo extraño si no se enajenase a sí mismo ya en el acto de la producción? El producto no es, después de todo, más que el resumen de la actividad, de la producción. Por tanto, si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma tiene que ser necesariamente la enajenación activa, la enajenación de la actividad, la actividad de la enajenación. La enajenación del objeto del trabajo resume simplemente la enajenación, el extrañamiento inherente a la actividad del trabajo mismo.[65]

En rigor, más que dependencia de una forma de enajenación respecto de otra, lo que encontramos –como corresponde a dos aspectos del mismo fenómeno– es una conexión mutua. Puesto que el objeto es el resultado de la actividad enajenada que en él remata y se cristaliza; o sea, como sólo hay objeto en relación a un sujeto (o más exactamente, a la actividad del obrero) sólo hay enajenación en el objeto (producto) en cuanto que la actividad misma se halla enajenada. Si el objeto sólo existe *por* el obrero con estas peculiaridades: extrañamiento, independencia, objetividad aparente, hostilidad, ello es así por ser resultado de una actividad enajenada. Pero la actividad –el trabajo– sólo puede serlo en cuanto tiene por fin la producción de cierto tipo de objetos (mercancías). Se trata, pues, como ya hemos subrayado, de dos aspectos del mismo fenómeno (el trabajo enajenado), visto en un caso desde el lado de la relación del sujeto con el objeto, y en el otro de la relación del sujeto con su propia actividad.

Después de señalar la relación mutua entre ambas formas de enajenación, Marx se pregunta en qué consiste la segunda forma, a la que

llama indistintamente "enajenación del trabajo", "enajenación activa", "enajenación de la actividad" o "enajenación del obrero en el acto mismo de la producción". Y responde señalando tres rasgos fundamentales que veremos a continuación, a saber: exterioridad, coercitividad y pérdida como actividad propia o pérdida de sí mismo en esta actividad. Veamos por separado cada uno de estos rasgos.

1. *Exterioridad del trabajo.* Dice Marx a este respecto que la enajenación del trabajo consiste

> [...] en primer lugar, en que el trabajo es algo *externo* al obrero, es decir, algo que no forma parte de su esencia, en que, por tanto, el obrero no se afirma, sino que se niega en su trabajo, no se siente bien, sino a disgusto, no desarrolla sus libres energías físicas y espirituales, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu.[65]

La idea de la enajenación del trabajo presupone claramente aquí que el trabajo con respecto al obrero "forma parte de su esencia" (se sobreentiende: de su esencia humana, o de la esencia del obrero como ser humano). Si el trabajo es (o forma parte) de la esencia del hombre, el trabajo enajenado es *exterior* a dicha esencia. Aquí se conjugan aspectos objetivos y subjetivos. Que el trabajo niega al obrero como hombre, mortifica su cuerpo y arruina su espíritu, esto es objetivo. Pero Marx subraya también la actitud del obrero hacia su trabajo: "no se siente bien, sino a disgusto" y sólo se siente en sí fuera del trabajo, en tanto que en el trabajo se siente "fuera de sí". No se trata de una actitud emocional, puramente subjetiva, que derive de factores que acompañan a esta actividad: fatiga, cansancio, repugnancia por cierto tipo de trabajo, etcétera. El trabajo no sólo mortifica su cuerpo, sino que le arruina como ser humano al limitar su desenvolvimiento físico y espiritual. Por ello agrega Marx que "el obrero sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en éste se siente fuera de él".[65] El trabajo no forma parte de su ser, y en consecuencia "sólo recobra su personalidad cuando deja de trabajar" (se sobreentiende: su personalidad como ser humano).

2. *Coercitividad.* ¿Qué carácter puede tener entonces para el obrero un trabajo que en vez de afirmarlo lo niega? Sólo un carácter coercitivo o de trabajo forzado. En efecto, dice Marx:

> No trabaja, por tanto, voluntariamente, sino a la fuerza, su trabajo es un *trabajo forzado*. No representa, por tanto, la satisfacción de una necesidad, sino que es simplemente, un *medio* para satisfacer necesidades extrañas a él. El carácter extraño del trabajo que realiza se manifiesta en toda su pureza en el hecho de que el trabajador huye del trabajo como de la peste en cuanto cesa la coacción física o cualquiera otra que constriñe a realizarlo. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de mortificación.[65–66]

La exterioridad del trabajo implica necesariamente su coactividad, pues el obrero no puede realizar voluntariamente un trabajo que no satisface una necesidad suya y que sólo es medio para satisfacer las necesidades de otro. Por ello lo hace a la fuerza.

El joven Marx tiene presente un capitalismo que recurre a los métodos más despiadados de explotación y no prescinde incluso de la coacción física "o cualquiera otra que constriñe a realizarlo", pero ello no debe interpretarse en el sentido de que confunda, en este punto, la sociedad capitalista y las sociedades anteriores en las que la coacción física constituye el método habitual para llevar y retener a los trabajadores en sus lugares de trabajo.

En la sociedad capitalista no hay formalmente coerción. El obrero contrata libremente su trabajo (en rigor, su fuerza de trabajo, como diría más tarde Marx). Incluso es libre de no venderla, y, en apariencia al menos, trabaja libre y voluntariamente sin que medie una coacción física. Sin embargo, esta libertad y voluntariedad encubre la forzosidad de una actividad que no puede dejar de realizar so pena de renunciar a los medios indispensables para subsistir. Y tiene que contratarse "libre" y "voluntariamente" para realizar el trabajo que le arruina y mortifica. La coactividad no puede ser eliminada, aunque nada ni nadie en particular le obligue a realizar determinado trabajo.

Ahora bien, la coactividad de que habla ahora Marx reside en la forzosidad de realizar un trabajo extraño para poder subsistir. Se-

mejante trabajo extraño –y forzado en definitiva–, o más precisamente, trabajo enajenado, sólo puede ser "un trabajo de autosacrificio, de mortificación".

3. *Pérdida de sí mismo en el trabajo o pérdida del trabajo como actividad propia.* El trabajo que realiza el obrero no es *su* trabajo sino un medio para satisfacer necesidades ajenas. Puesto que no es *su* trabajo, tampoco es *él* mismo en su actividad. Así, pues, a los dos rasgos anteriores, y en íntima relación con el de su "exterioridad", hay que agregar un nuevo rasgo: "En definitiva, la exterioridad del trabajo para el obrero se revela en el hecho de que no es algo propio suyo, sino del otro, de que no le pertenece a él y de que él mismo, en el trabajo, no se pertenece a sí mismo, sino que pertenece a otro".[66]

Puesto que el trabajo forma parte de la esencia del hombre y es por tanto una actividad humana esencial, al no pertenecerle el trabajo (en virtud de su exterioridad), tampoco se pertenece el obrero y su trabajo se convierte en la pérdida de sí mismo.

Recurriendo una vez más a la caracterización feuerbachiana de la enajenación religiosa, Marx agrega que el trabajo del obrero es "como una actividad ajena, divina o demoniaca" y que su actividad "no es tampoco su propia actividad". Es decir, el trabajo, aunque forma parte de la esencia humana, se le presenta como una actividad ajena, en la que se pierde a sí mismo. Con ello tiene lugar en el obrero una verdadera inversión entre sus funciones animales y sus funciones humanas.

El obrero, ciertamente, no sólo trabaja: tiene una existencia fuera del trabajo; en ella come, bebe, procrea y también viste, se acicala y mora bajo un techo. Se trata asimismo –nos advierte Marx– de funciones humanas, pero que "separadas de todo el resto de la actividad humana, convertidas en fines últimos y exclusivos, son funciones animales".[66]

Ahora bien, como sólo en estas funciones animales "se siente como un ser que obra libremente",[66] resulta esta tremenda inversión: cuando trabaja, es decir, cuando ejerce una función esencialmente humana, ve negado su lado humano y afirmado su lado animal. Por tanto, lo humano se animaliza. En cambio cuando no trabaja, o sea cuando ejerce sus funciones animales, se siente libre, vale decir: se

afirma su lado humano. Así, pues, lo animal se humaniza. O como dice el joven Marx, expresando lapidariamente esta inversión: "Lo animal se trueca en lo humano y lo humano en lo animal".[66]

c) La enajenación del ser genérico

Marx habla de una tercera determinación del trabajo enajenado: la enajenación del hombre como ser genérico.

El trabajo enajenado —nos dice— enajena al hombre como ser genérico, le arrebata su vida genérica o también "convierte la vida genérica del hombre en simple medio de su existencia física".[68]

Pero para comprender esta forma de enajenación necesitamos aclarar a) qué es ser genérico, b) qué es lo que el obrero enajena cuando enajena su vida genérica y c) qué consecuencias tiene para el hombre el que se le enajene el género.

Debemos advertir, sin extraer en este momento ninguna conclusión, que en las páginas de los *Manuscritos* en que Marx se ocupa de esta forma de enajenación[66–68] habla siempre del hombre y no del obrero.

Volviendo a las cuestiones antes planteadas, Marx comienza dando una definición de ser genérico en los siguientes términos:

> El hombre es un ser genérico no sólo por cuanto, tanto práctica como teóricamente, convierte en objeto suyo el género, así el suyo propio como el de las demás cosas, sino también —lo que no es más que una manera distinta de expresar lo mismo— en el sentido de que se comporta hacia sí mismo como hacia el género vivo y actual, como hacia un ente *universal* y, por tanto, libre.[66]

Es evidente la filiación feuerbachiana de esta definición, sobre todo en su primera parte. Ciertamente, ya Feuerbach había dicho que "la conciencia en sentido estricto sólo existe para un ser que tiene por objeto su propio *género*, su propia esencialidad".[5]

Para Feuerbach, lo que distingue al hombre del animal es precisamente la conciencia, entendida como esta capacidad de hacer suya

[5] L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, p. 51.

como objeto de su reflexión su propia esencia. El animal, dice también, puede tenerse a sí mismo como objeto pero sólo como individuo, no como género.

Marx toma esta idea de Feuerbach pero introduciendo una diferencia sustancial, puesto que a su juicio el hombre no sólo hace suyo el género *teóricamente*, como objeto de la conciencia, sino también *prácticamente* en cuanto que los objetos —plantas, animales, minerales, etcétera— son también, gracias al trabajo, "una parte de la vida de la actividad del hombre".[67] Por tanto, el hombre se afirma como ser genérico mediante la "creación práctica de un *mundo objetivo*, la *elaboración* de la naturaleza inorgánica",[67] merced a la cual "parece la naturaleza como obra *suya*, como su realidad".[68]

La vida genérica del hombre, o vida conforme a su género, a su esencia, es, pues, el trabajo, la actividad productiva. Es justamente en la transformación del mundo objetivo donde el hombre "comienza a manifestarse realmente como ser genérico". "El objeto del trabajo es, por tanto, la *objetivación de la vida genérica del hombre*: aquí se desdobla no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino laboriosamente, de un modo real, contemplándose a sí mismo, por tanto, en un mundo creado por él".[68]

El trabajo, la producción material es, pues, la vida genérica del hombre y ésta, a su vez, es vida consciente, creadora y libre. La vida propiamente humana es la del hombre como ser genérico, o también la vida del hombre que tiene por objeto su propia vida. Su actividad vital es creadora de vida. La vida humana así entendida es fin de sí misma. Por ello dice Marx: "La vida productiva es la vida del género. Es la vida engendradora de vida. El tipo de actividad vital lleva en sí todo el carácter de una *species*, su carácter genérico, y la actividad libre y consciente es el carácter genérico del hombre".[67]

Pero el trabajo enajenado convierte al hombre en algo ajeno al género, a su esencia. Esto se debe a que siendo la actividad productiva su actividad vital, o sea, su vida genérica, la transformación de ésta en simple "*medio* para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de conservación de la existencia física",[67] enajena al hombre el género, su esencia. La vida ya no es creadora de vida, un fin en sí, sino simple *medio de vida*. El trabajo enajenado arrebata al

hombre su vida genérica, y hace de ella vida ajena, extraña. Al volverse extraño el género se invierte la relación entre la vida genérica y la vida individual. La vida genérica –dice Marx– se convierte en medio de la vida individual, y esta última, "bajo su forma abstracta y enajenada" se convierte "en fin de aquélla".[67] O sea, el trabajo enajenado, al arrebatar al hombre su vida genérica y hacer de ella un simple medio de existencia al servicio del individuo, hace de la vida individual, entendida como vida para sobrevivir, su propio fin. En suma, al enajenar el hombre su actividad vital, productiva, enajena su género, su esencia, su vida genérica, o como dice Marx: "Convierte el *ser genérico del hombre* [...] en un *ser extraño* a él, en *medio* para su *existencia individual*".[68]

d) Enajenación del hombre con respecto a los demás hombres

Hasta ahora Marx ha considerado la enajenación del obrero al margen de su relación con otros hombres. Pero también dice: "Consecuencia directa del hecho de que al hombre le es enajenado el producto de su trabajo, de su actividad de vida, de su ser genérico, es la *enajenación del hombre* con respecto al *hombre*".[68]

Y añade poco después: "Lo que decimos de la relación entre el hombre y su trabajo, el producto de su trabajo y él mismo, vale también para la relación entre el hombre y el otro hombre".[68]

No se trata –insistimos– de una nueva forma de enajenación, sino de un aspecto que resume a todos, o en el que los tres (enajenación *a*) del producto, *b*) en la actividad productiva y *c*) del ser genérico) se traducen. La misma imbricación que hemos encontrado antes entre las formas de enajenación a) y b) y entre b) y c) la encontramos ahora, claramente expresada, entre c) y d).

"La tesis según la cual se le enajena al hombre su ser genérico significa que un hombre se enajena al otro y que cada uno de ellos se enajena al ser humano".[68]

Ciertamente, con referencia a las tres formas de enajenación anteriores, cabe decir lo siguiente:

a) si al hombre se le arrebata su producto, y se enfrenta a él porque pertenece a otro, ello significa que el obrero, su produc-

tor, se halla en una relación de extrañamiento con el *otro* al que pertenece "su" producto;

b) si el obrero se enfrenta a sí mismo, al serle ajena o extraña su actividad, se enfrenta también al otro hombre: el que se apropia de ella o de su resultado;

c) si el hombre enajena su ser genérico al hacer de él un medio de existencia para sobrevivir, ello significa que su relación con los demás se vuelve ajena, extraña a su vida individual.

En suma, como dice Marx, "la enajenación del hombre, y en general toda relación del hombre consigo mismo, sólo se realiza y se expresa en su relación con los demás hombres".[68]

Es decir, en cuanto que el hombre como obrero realiza un trabajo enajenado, sólo puede ser "considerado en relación con los demás con arreglo a la medida y a la relación en que él mismo se encuentra como obrero".[68-69]

Por otro lado, el hecho de que en este trabajo le sea arrebatado al obrero el producto de su trabajo, y que éste se oponga a él como un objeto extraño que no le pertenece, justifica la pregunta: "Si el producto del trabajo es algo ajeno a mí, se me enfrenta como un poder extraño, ¿a quién pertenece, entonces? ¿A *otro* ser que no soy yo?".[69]

El producto es *su* producto, pero no le pertenece; pertenece a otro que no es el obrero. No se puede buscar su poseedor fuera del hombre; es decir, no pertenece —dice Marx— a los dioses ni a la naturaleza. Por tanto, "el ser *ajeno* a quien pertenecen el trabajo y su producto, al servicio del cual se halla el trabajo y el que disfruta del producto de éste, no puede ser otro que el *hombre* mismo".[69]

Marx sitúa, pues, el fenómeno de la enajenación en un nivel estrictamente humano. Ciertamente, ya Feuerbach lo había trasladado desde el nivel suprahumano en que lo situaba Hegel al mundo del hombre. Pero en Feuerbach sigue siendo, como en Hegel, el nivel de la conciencia, del espíritu, si bien se trata del hombre en cuanto que como ser consciente, espiritual, crea un producto que le es ajeno, extraño. En Marx se trata de una actividad humana pero material, productiva, y la enajenación tiene por ello un carácter práctico.

Sin embargo, situado en este terreno, tiene sentido preguntarse —como se pregunta Marx— a quién pertenece el producto del trabajo

si éste se opone al productor como algo ajeno. El producto tiene que pertenecer a un ser humano real y no a un ser fuera del hombre.

> Si el producto del trabajo no pertenece al obrero, si constituye frente a él un poder extraño, la única explicación que cabe es que pertenezca *a otro hombre que no sea el obrero*. Si la actividad del obrero constituye un tormento para él, tiene necesariamente que ser un *goce* y una fruición de vida para otro. Y este poder extraño sobre el hombre no hay que buscarlo en los dioses ni en la naturaleza, sino pura y simplemente en el hombre.[69]

Todo se juega entre hombres. Por lo pronto, entre el obrero y el *no-obrero* al que pertenece la actividad y el producto del obrero.

La enajenación, pues, no sólo se nos presenta desde el ángulo de la relación sujeto-objeto, de la relación del sujeto con su actividad, o de la relación del sujeto con su propio ser, con su ser genérico, sino también desde el ángulo de la relación de un sujeto con otro. Justamente en esta relación vuelve a ponerse de manifiesto la íntima vinculación entre las diferentes determinaciones o formas de uno y el mismo fenómeno. Ciertamente, el obrero sólo puede enajenarse en el producto y con respecto a su propia actividad en cuanto que mantiene cierta relación con otro en virtud de la cual ese otro se apropia de lo que él produce.

Resulta, pues, que el trabajo enajenado no sólo produce un objeto extraño y se convierte en una actividad extraña al obrero, sino que produce también una relación real en la que los hombres se encuentran asimismo en una relación de extrañamiento y hostilidad. Por ello dice Marx que

> [...] mediante el trabajo enajenado, el hombre no sólo engendra su relación con respecto al objeto y al acto de la producción como potencias ajenas y hostiles a él, sino que engendra, además, la relación en que otros hombres se mantienen con respecto a su producción y a su producto, y la que él mismo mantiene con respecto a estos otros hombres.[70]

Es decir, el hombre no sólo engendra una relación subjetiva y objetiva a la vez hacia su objeto y su propia actividad, sino también

un tipo peculiar de relación entre los hombres, o sea entre el que produce y aquel al que pertenece el producto del trabajo. En esta relación se da también, como veremos, una actitud del no-obrero hacia el producto y la producción distinta de la que mantiene el obrero. Distinta también, aunque igualmente antagónica, es la que mantienen uno y otro entre sí. Pero Marx deja para un poco más adelante todo lo que se refiere a la actitud y la posición del no-obrero.

El pasaje siguiente precisa aún más esta relación desde el lado del obrero, pero destacando su papel como fundamento con respecto a la relación que mantiene con el otro.

> Al convertir su propia producción en su privación de realidad, en su castigo, y su propio producto en su pérdida, en un producto que no le pertenece, engendra con ello la dominación de quien no produce sobre la producción y el producto. Al enajenarse su propia actividad hace que el otro, el extraño, se apropie la actividad ajena.[70]

Resulta así que mientras el producto y su actividad se vuelven extraños al obrero, otro es el dueño de ese producto y de su actividad. Pero, a la vez, la pérdida del producto, de la actividad productiva y de su ser mismo engendra el dominio del que no produce y se adueña de la actividad y del producto. Todo esto sucede en una actividad real, material, o sea, el trabajo enajenado.

Por ello dice Marx que el trabajo enajenado engendra no sólo: *a*) cierto producto (mercancía) que se vuelve extraño, ajeno y hostil; *b*) cierta actividad igualmente extraña y ajena, y *c*) su ser como ser (genérico) también ajeno y extraño, sino también *d*) cierta relación entre los hombres en que cada uno es ajeno y extraño en su relación con el otro.

Pero se trata, hay que advertirlo desde ahora, no de simples relaciones intersubjetivas, sino de relaciones entre hombres en el proceso de producción. No son todavía las que Marx llamará más tarde *relaciones de producción*, pero son relaciones objetivas, determinadas por el diferente lugar que ocupan los hombres en la producción (con respecto al producto y a la producción misma); por tanto, su concepto se sitúa ya en la vía que habrá de conducir a ese concepto

fundamental –el de las relaciones de producción– de la concepción materialista de la historia.

Sin embargo, hay que advertir desde ahora que, al adquirir dicho concepto ese *status* fundamental, habrá de cambiar en él la relación entre el trabajo y las relaciones humanas, sociales de producción. Ciertamente, si en los *Manuscritos* el trabajo enajenado como forma específica, histórico-concreta, del trabajo humano engendra el tipo de relaciones que los hombres mantienen entre sí en la producción, en las obras de madurez se invertirá esa relación, y resultará entonces que determinadas relaciones de producción (capitalistas) son las que engendran cierta forma de trabajo (asalariado o enajenado). Sin embargo, la tesis central de los *Manuscritos*, en este punto, sigue en pie en un doble sentido:

a) la relación entre los hombres que se manifiesta como relación entre obrero y no-obrero (capitalista) es una relación enajenada;
b) esta enajenación se da en la producción (el lugar que ocupan uno y otro en ella determinan tanto su relación mutua enajenada como el carácter mismo de su enajenación).

e) La enajenación del no-obrero

Hasta ahora Marx nos ha hablado de la enajenación que tiene por sujeto al obrero. Pero esta misma enajenación supone, como acabamos de ver, la relación entre el obrero y otro hombre (el no-obrero) que no produce y que, sin embargo, es dueño del producto y de su actividad y, en consecuencia, el que domina esta relación.

Veamos ahora, más detalladamente, la posición de los dos términos (obrero y no-obrero) en esa relación. En cuanto al obrero, ya hemos visto cómo Marx la fija con respecto al producto de su trabajo, a su actividad misma y a su ser genérico. A modo de resumen, establece así su situación en el trabajo enajenado:

> Hemos visto que, con respecto al obrero que *se apropia* la naturaleza por el trabajo, la apropiación se presenta como enajenación, la propia actividad como actividad para otro y actividad de otro, la vitalidad

como sacrificio de la vida, la producción del objeto como pérdida de él a favor de una potencia extraña, a favor de un hombre *ajeno*.[72]

En el trabajo enajenado, el obrero ocupa una posición negativa. Todo se invierte: la apropiación se convierte en enajenación y con ello tiene lugar la pérdida de sus productos y de su realidad humana. Su propia actividad se vuelve de otro y para otro. Por tanto, lo que encontramos es en definitiva, la pérdida del obrero como ser humano (y no simplemente como máquina de producir ganancias) en su producto, en su actividad y en su relación con los otros.

Ahora bien, ¿en qué situación se encuentra, considerado también desde este lado humano, el *no-obrero*, el hombre que no produce y, sin embargo, se apropia del producto y del trabajo del obrero? Si la apropiación de la naturaleza por el obrero se traduce en enajenación, ¿en qué se traduce, a su vez, la apropiación de su producto y de su trabajo por el no-obrero? ¿Cómo le afecta? (Objetivamente, se trata de cómo le afecta no en su estado *económico*, como simple poseedor, sino como ser humano).

Lo que está en juego ahora es una pregunta equivalente a la que antes se ha hecho Marx con respecto al obrero, justamente la pregunta ignorada por la economía política burguesa: ¿cómo afecta el trabajo enajenado al no-obrero? Lo que se cuestiona es la relación entre el hombre que no produce y los productos del trabajo de otro; del hombre que no trabaja con el trabajo de otro y, finalmente, de quien no es productor con el productor mismo, pero bien entendido que el no-obrero es el dueño del producto y de la actividad de otros a la vez que domina al productor.

El texto en que el joven Marx toca estas cuestiones es brevísimo (apenas tres párrafos), denso y difícil. A ello hay que agregar que, lamentablemente, el texto quedó trunco, pues con él se interrumpe precisamente el primer manuscrito.

"Primeramente, hay que observar que todo lo que en el obrero se manifiesta como *actividad de enajenación, de extrañamiento*, aparece en el no-obrero como un *estado de extrañamiento, de enajenación*".[72]

Corriendo el riesgo que acompaña a toda interpretación de esta naturaleza veamos lo que dice el texto.

Todo lo que en el obrero es enajenación activa, o sea, actividad enajenada, se presenta en el no-obrero como *estado* de enajenación. Hay enajenación en ambos casos, pero ésta asume formas distintas que dimanan del diverso comportamiento de uno y otro en la producción. El obrero produce, trabaja; por ello, su enajenación es activa; el no-obrero no desarrolla una actividad productiva; por ello, su enajenación no es activa. Por esta razón dice Marx que lo que en el obrero se da como *actividad*, en el no-obrero se da como *estado*. Pero demos una vuelta más a la tuerca.

La enajenación del obrero se manifiesta en el no-obrero en forma distinta, ya que este último no participa de un modo directo y activo en el proceso de producción. En el obrero hay enajenación, sin embargo, desde el momento en que, incluso sin esa participación y actividad, se encuentra en cierta relación con el trabajo, con sus productos y con el obrero que Marx califica –como antes ha calificado la relación del obrero– de *extrañamiento*. En todos estos casos el no-obrero también se enfrenta a algo que es extraño, ajeno. Ciertamente el producto no es su producto, el resultado de su propia actividad. Sin embargo, le pertenece, y en cuanto poseedor suyo le interesa no como resultado de una actividad esencial humana (en este sentido es extraño para él como lo es para el obrero), sino como mercancía. Lo mismo cabe decir de su actividad que, en este sentido, le es igualmente ajena. Finalmente, el obrero no le interesa como ser humano sino, de acuerdo con la economía política, que teoriza esta relación, como máquina de producir ganancias.

En suma, la relación del no-obrero con el producto, con el trabajo y con el productor es una relación de extrañamiento o enajenación. Y, en este sentido, el fenómeno de la enajenación del obrero aparece también en el no-obrero. Pero, en virtud de que uno produce y el otro no, de que el obrero participa directamente en la producción y el otro no, lo que es enajenación activa en el obrero es *estado* de enajenación en el no-obrero.

Esta contraposición determina asimismo un comportamiento opuesto: "En segundo lugar, [hay que observar] que el *comportamiento real y práctico* del obrero en la producción y ante el producto (en cuanto estado de ánimo) se manifiesta en el no-obrero al que se enfrenta como comportamiento *teórico*".[72]

El comportamiento del obrero en la producción es real, práctico, ya que él produce; es decir, transforma la naturaleza sensible, la materia. El comportamiento del no-obrero, al no producir, al no transformar prácticamente, es teórico, contemplativo. Sólo se relaciona con los productos –teóricamente– una vez separados del proceso de producción, sin insertarse él en el proceso mismo. Sin embargo, uno y otro comportamientos son enajenados.

El obrero, aunque se halla en una relación directa y práctica con la producción y el producto, se desinteresa de ellos; los ve como algo extraño, ajeno; como simples medios de existencia, sin formar parte de su vida propiamente humana. El no-obrero, separado del producto y de la producción, en su relación teórica, contemplativa, con ellos, sólo está interesado en el producto como mercancía y en el trabajo como actividad lucrativa. El trabajo no es, para él, medio para satisfacer una necesidad vital ya que, al no producir, no forma parte de su esencia ni de la de los otros (los obreros) ya que no los considera propiamente como hombres.

Así, pues, tanto en el comportamiento práctico del obrero como en el teórico del no-obrero tenemos el mismo fenómeno: la enajenación.

Finalmente, dice Marx, "*en tercer lugar*, el no-obrero hace contra el obrero todo lo que éste hace contra sí, pero no hace contra sí lo que hace contra el obrero".[72]

Aquí se marca también la diferente posición del obrero y el no-obrero en la enajenación misma. El obrero, pues, se enajena al producir; el no-obrero al apropiarse de los productos y la actividad del obrero. Con su apropiación, el no-obrero hace contra el obrero todo lo que éste hace contra sí en la producción. Pero el capitalista no hace contra sí lo que hace contra el obrero. Esta diferencia, sin embargo, no altera el *status* enajenado común.

IV. PROPIEDAD PRIVADA Y TRABAJO ENAJENADO

El punto de vista de la supresión de la propiedad privada

Toda la crítica del joven Marx a la economía política burguesa descansa, en definitiva, en estos dos supuestos: 1) la economía política burguesa ve como fundamento la propiedad privada (en un doble plano: el de la realidad económica y el de la ciencia económica); 2) este fundamento, a su vez, no es explicado (carece de origen y, por ello, se convierte en un supuesto absoluto).

El que la economía política opere así no es casual; como ya lo había advertido el joven Engels en su "Esbozo...", deriva necesariamente de su carácter de clase, burgués. Para la economía política, la propiedad privada, como fundamento o supuesto absoluto, carece de origen e historia. Tal es el punto de vista burgués: el de la eternidad de la propiedad privada. Las demás categorías económicas se desprenden –en la teoría y en la realidad– de ella.

Ahora bien, al instalarse Marx en el punto de vista opuesto, también por razones de clase, a saber: en el de la supresión de la propiedad privada, ese supuesto pierde ese carácter eterno y ahistórico. Tienen que surgir, por tanto, problemas nuevos que la economía política no podía plantearse, tales como el de los orígenes de la propiedad privada, el de la nueva relación de otras categorías económicas con ella, que ya no puede ser –como en la economía– la de la simple deducción. Surge asimismo el problema de la supresión y el de las formas verdaderas y falsas de su superación. Todas estas cuestiones van a ser abordadas por Marx en el fragmento del segundo manuscrito y, particularmente, en el tercero.

Pero, puesto que Marx ha visto anteriormente en el trabajo enajenado el concepto central, se plantea ahora la necesidad de conside-

rar cuáles son las relaciones (tanto en el orden lógico o metodológico como en el orden real, histórico) entre la propiedad privada y el trabajo enajenado.

Vinculación entre la propiedad privada y el trabajo enajenado

Ya antes de abordar este problema en su análisis del concepto de trabajo enajenado, Marx presenta éste y la propiedad privada tan íntimamente vinculados que parece imposible separarlos, como si fueran dos caras de una misma medalla.

Hemos visto que el trabajo enajenado no sólo entraña una relación peculiar del hombre como el producto de su trabajo y consigo mismo en el acto de la producción, sino también con otro (el no-obrero) que se encuentra a su vez en una relación con él diametralmente opuesta por lo que toca al producto de su trabajo y a la producción misma. Dos relaciones opuestas e inseparables, pues si el obrero pierde su producto y se pierde él mismo en esta pérdida, es porque otro (el no-obrero) se apropia de su producto y, al apropiarse de él, domina sobre el producto y, con ello, sobre el propio productor. Hemos visto también que este poder que tiene el capitalista (sobre el producto y el productor) no lo tiene por una cualidad personal, sino por el hecho de ser propietario de un capital.

Como vemos, en el proceso de enajenación, trabajo enajenado y propiedad privada se presentan como dos aspectos inseparables. Es decir, el extrañamiento del obrero con respecto a su producto es inseparable de la apropiación (privada) de éste por otro.

Por ello, como antes vimos, se pregunta Marx: "Si el producto del trabajo es algo ajeno a mí, se me enfrenta como un poder extraño, ¿a quién pertenece, entonces?".[69] Es claro que "a otro ser que no soy yo". Pero: "¿qué ser es ése?". Tras rechazar la respuesta que se remite a los primeros tiempos (a los dioses) o también, como un "contrasentido", la respuesta que considera que ese producto pertenecía a la naturaleza (contrasentido, justamente, "cuanto más el hombre domina la naturaleza por medio del trabajo"), el joven Marx da su respuesta: "el ser *ajeno* a quien pertenece el trabajo y su pro-

ducto, al servicio del cual se halla el trabajo y el que disfruta del producto de éste, no puede ser otro que el *hombre* mismo".[69]

El trabajo enajenado supone, pues, necesariamente una relación de apropiación entre hombres, con la característica de que esta relación –en la que "el producto del trabajo no pertenece al obrero", "constituye frente a él un poder extraño" y pertenece a otro hombre que no es el obrero– es de signo diametralmente opuesto para uno y otro: tormento para el obrero, goce y fruición para el no-obrero.

Tenemos, pues, que la relación enajenada del obrero con su producto y con su trabajo entraña necesariamente una relación de dependencia con el otro y ello, justamente, porque este otro se apropia del producto del trabajo y domina al productor.

Extrañamiento y apropiación son inseparables, pero ello no significa que para Marx estén en el mismo plano; él da la prioridad al extrañamiento sobre la apropiación, o al trabajo enajenado sobre la propiedad privada.

> Mediante el trabajo enajenado el hombre no sólo engendra su relación con respecto al objeto y al acto de la producción como potencias ajenas y hostiles a él, sino que engendra, además, la relación en que otros hombres se mantienen con respecto a su producción y a su producto.[70]

O sea, una relación (de extrañamiento respecto del producto y del acto de la producción) engendra otra: la del no-obrero. Pero, ¿en qué consiste esta última? Podría pensarse que es una nueva forma de extrañamiento, la de la enajenación como estado y no como actividad de que se habló anteriormente, o como apropiación del producto y del trabajo que presenta esta forma. Pero lo importante aquí es que a Marx le interesa subrayar que entre ambas relaciones (la del obrero con su producto y su trabajo) y la del no-obrero como apropiación, propiedad privada, la prioridad pertenece a la primera, ya que es la que engendra o funda la segunda: "mediante el *trabajo alienado, enajenado*, engendra el obrero la relación con este trabajo de un hombre ajeno a él y situado al margen de él".[70]

Así, pues, cuando el trabajo adquiere la forma de trabajo enajenado, la relación entre el obrero y el trabajo engendra la relación

entre el trabajo y el capitalista que se expresa en la propiedad privada. "La *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo enajenado*, de la relación externa del obrero con la naturaleza y consigo mismo".[70]

Al afirmarse que la propiedad privada es la consecuencia necesaria del trabajo enajenado pierde su condición de fundamento o causa última que quería darle la economía política. Y eso es justamente lo que busca Marx.

Hemos señalado cuatro aspectos o determinaciones del trabajo enajenado, todos ellos constituidos por un modo peculiar de relación: con el objeto, consigo mismo, con su ser genérico y con el otro (el no-obrero). Pues bien, lo que Marx ha hecho es poner la relación del no-obrero como consecuencia o resultado necesario de las dos primeras. Y como aquélla es una relación de apropiación, esta última se funda en el trabajo enajenado.

Claramente se ve aquí el camino seguido por Marx para despojar a la propiedad privada del carácter de fundamento que tenía en la economía política y hacer de ella la consecuencia necesaria del trabajo enajenado. El joven Marx no se ha movido hasta ahora en un plano histórico sino lógico, es decir, puramente conceptual. En efecto, el concepto de trabajo enajenado deduce necesariamente que el producto pertenece a otro, es decir, que otro se apropia de su producto, y tiene derecho de propiedad sobre él. Es decir, partiendo del concepto de trabajo enajenado, Marx deduce (como consecuencia necesaria) el de propiedad privada.

Tal vez Marx ha forzado un poco la mano en esta demostración justamente para marcar su oposición a la economía política, que hace de la propiedad privada el fundamento del trabajo (lucrativo, para ella; enajenado, para Marx). Decimos esto porque si la relación (de apropiación) del capitalista respecto del producto y del trabajo es una determinación o aspecto inseparable del trabajo enajenado, deja de ser una consecuencia o efecto de un fenómeno (el trabajo enajenado) para ser un aspecto o determinación esencial de él. El extrañamiento del obrero es inseparable de la apropiación o de la propiedad privada del capitalista; a su vez, justamente porque hay apropiación privada, hay también necesariamente una relación de extrañamiento. Tal será la posición de Marx en su madurez.

Pero la posición del joven Marx es un tanto ambigua en este punto; por un lado se inclina por ver el extrañamiento y la apropiación como aspectos de un mismo fenómeno (al mostrarse una relación se muestra necesariamente la otra), lo cual significaría en definitiva que no se podría fundar la propiedad privada en el trabajo enajenado ya que ello implicaría que es posible establecer cierta separación entre el fundamento y lo fundado, lo cual, como hemos visto, no puede ser.

Ahora bien, Marx se ve forzado a destacar que la propiedad privada, lejos de ser fundamento y supuesto último como sostiene la economía política, tiene ella misma un fundamento que es el trabajo enajenado. Y esto explica la oscilación de su pensamiento juvenil entre la propiedad privada como aspecto esencial del trabajo enajenado y como consecuencia necesaria de él, para inclinarse finalmente por el carácter prioritario del trabajo enajenado del que deduce (lógicamente) la propiedad privada. Resultaría así que una forma determinada de trabajo humano sería el fundamento de cierta relación entre los hombres (la apropiación o propiedad privada sobre el trabajo y los productos). Punto de vista opuesto al de Marx en su madurez, en el que una determinada relación de producción (relación social entre los hombres como la propiedad privada) es la que funda determinada forma de trabajo (o de enajenación en el trabajo).

Origen del concepto de trabajo enajenado

Moviéndose en su plano conceptual, ¿de dónde extrae el joven Marx el concepto de trabajo enajenado? Veamos su respuesta con sus propias palabras: "Cierto que el concepto del *trabajo enajenado* (de la *vida enajenada*) fue extraído por nosotros de la economía política, como resultado del *movimiento de la propiedad privada*".[70]

El punto de partida para Marx es la economía política con sus categorías económicas, entre ellas la de la propiedad privada. Ahora bien, para la economía, la propiedad privada convertida en fundamento, a su vez no explicado o fundado, conduce al trabajo lucrativo (enajenado). No importa que en este movimiento caiga en contradicciones cuya existencia reconoce pero no explica. Partiendo, pues, de las premisas de la economía política, llevándolas hasta

sus últimas consecuencias, aceptando, como él dice, "su lenguaje y sus leyes" y, sobre todo, descubriendo las contradicciones que deja sin resolver, Marx construye su concepto de trabajo enajenado. Por tanto, son las propias conclusiones y categorías de la economía política, y entre ellas la de propiedad privada, las que le han permitido obtener el concepto de trabajo enajenado.

Así pues, en la génesis del concepto, el de propiedad privada antecede al de trabajo enajenado (y éste, por tanto presupone aquél), pero esta precedencia no implica que la propiedad privada sea el supuesto o fundamento en el orden histórico y lógico. En efecto, analizando el concepto de trabajo enajenado, Marx encuentra una relación inversa: "el análisis de este concepto revela que, aunque la propiedad privada aparezca como el fundamento, como la causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia de éste".[70]

Y a continuación agrega, estableciendo una analogía entre la propiedad privada y los dioses, a los que sólo un extravío del entendimiento humano dota de un ser propio: "del mismo modo que los dioses no son, *en su origen*, la causa, sino el efecto del extravío de la mente del hombre".[70]

En términos feuerbachianos (el joven Marx no anda lejos de Feuerbach) podríamos decir: la propiedad privada que se presenta como un predicado del sujeto (del productor, de su trabajo enajenado), pierde su sustantividad (y, por tanto, la condición de fundamento o supuesto absoluto) cuando mediante el análisis del concepto de trabajo enajenado se restablece la verdadera relación entre propiedad privada y trabajo.

Del trabajo enajenado a la propiedad privada

Al partir del trabajo enajenado y no de la propiedad privada el joven Marx quita a ésta su carácter de fundamento y supuesto absoluto que le atribuía la economía política y le da la explicación que ésta no le da. Ahora bien, si en su origen es el trabajo enajenado el que funda la propiedad privada, esto no significa que el efecto sea pasivo: "Más tarde, la relación se convierte en una relación de interdependencia".[70]

Este "más tarde" nos indica que estamos ante un movimiento real que va del trabajo enajenado a la propiedad privada y en el cual ésta no sólo se constituye como tal sino que, una vez constituida, reproduce constantemente la enajenación. De este modo, la propiedad privada queda vinculada esencialmente al trabajo enajenado no sólo por su origen, como producto suyo, sino, por su propia naturaleza, en cuanto medio y realización de esta enajenación. En esto consiste su "secreto" que sólo se revela en la fase última de este movimiento del trabajo enajenado a la propiedad privada:

> Es al llegar al punto último y culminante del desarrollo de la propiedad privada cuando vuelve a revelarse este secreto suyo, a saber: de una parte, que la propiedad privada es el *producto* del trabajo enajenado, y en segundo lugar, el *medio* a través del cual se enajena el trabajo, la *realización de esta enajenación*.[70]

Se trata, pues, de un proceso que tiene al trabajo enajenado en el punto de partida y a la propiedad privada en el punto último o de llegada. Pero sería erróneo ver en ellos simplemente los extremos de una cadena; ambos se encuentran en unidad, una vez construida la propiedad privada, a lo largo del proceso y en el punto final del mismo. El trabajo enajenado es producido por la propiedad privada y ésta se define en su ser como realización de la enajenación del trabajo. Este proceso es el "desarrollo de la propiedad privada" (así lo llama Marx), por tanto, de acuerdo con su ser y su naturaleza: es decir, como "medio a través del cual se enajena el trabajo" y "como realización de esta enajenación". Cuanto más se avance en ese proceso tanto más plenamente manifestará éste su ser o su "secreto" y, por ello, será al alcanzar su punto culminante cuando se vea con toda claridad que la propiedad privada no sólo es el producto del trabajo enajenado sino la realización misma de esta enajenación.

El movimiento de la propiedad privada

De la propiedad privada en su movimiento y necesidad se ocupa Marx en diversas partes de sus *Manuscritos* y, sobre todo, en el fragmento que se conserva del segundo manuscrito y al que el editor de

MEGA puso el título de "La relación de la propiedad privada". Aquí la propiedad privada es puesta en relación no sólo con el trabajo sino con el capital, así como entre ambos. Pero esta última es una relación que se da en un movimiento necesario que empuja a la destrucción de la propiedad privada como relación entre capital y trabajo; este último –obviamente– como trabajo enajenado.

> La producción de la actividad humana como *trabajo*, es decir, como una actividad totalmente ajena a sí misma, al hombre y a la naturaleza y, por tanto, a la conciencia y a la manifestación de vida; la existencia *abstracta* del hombre como simple *hombre de trabajo*, el cual puede, por consiguiente, precipitarse cada día desde su nada realizada a la nada absoluta, a su inexistencia social y, por tanto, real, lo mismo que, de otra parte, la producción del objeto de la actividad humana en tanto *capital*, en el que se *disuelve* toda determinabilidad del objeto y en el que la propiedad privada ha perdido su cualidad natural y social (es decir, todas las ilusiones políticas y sociales, sin aparecer mezcladas en ninguna clase de relaciones *aparentemente* humanas) –en el que *el mismo* capital permanece *el mismo* a través de las más diversas existencias naturales y sociales, de todo punto indiferente a su contenido *real*–; esta contradicción, llevada a su extremo, constituye necesariamente la cúspide, el punto más alto y, al mismo tiempo, la destrucción de toda la relación.[74]

Se trata, pues, de un movimiento necesario de la propiedad privada en el que ésta se desarrolla, como trabajo, hacia una realización total de la enajenación y como capital "de todo punto indiferente a su contenido real", movimiento que empuja *necesariamente* a la destrucción de la relación de la propiedad privada. Históricamente, este movimiento se manifiesta como paso de la propiedad territorial a la propiedad industrial capitalista en el que se impone "la necesaria victoria del *capitalista*, es decir, de la propiedad privada desarrollada sobre la no desarrollada, a medias, sobre el *terrateniente*".[76]

Estamos, pues, ante un movimiento:

a) *real* (se trata de un movimiento de la propiedad tanto en cuanto trabajo como en cuanto capital considerados como realida-

des históricas y sociales: propiedad territorial y propiedad industrial capitalistas son formas históricas, reales, de la propiedad);

b) *necesario* (el desarrollo mismo del trabajo y del capital, el desarrollo de la contradicción entre ambos hacia la destrucción de la relación misma –la propiedad privada–, y, en el desarrollo de la propiedad privada, la victoria de la más desarrollada –capitalista– sobre la menos desarrollada –terrateniente– se opera de un modo necesario), y

c) *contradictorio* (el movimiento que los términos –trabajo y capital– "están llamados a recorrer"[77] se opera "*primeramente*" en la "*unidad inmediata o mediata de ambos*";[77] después, en la "*contradicción entre ambos*" –el obrero y el capitalista se excluyen mutuamente–; luego, "en la *contradicción* de cada uno *consigo* mismo", el capital "desdoblado en *él mismo* y sus *intereses*", y el trabajo desdoblado en él mismo y el salario. "El propio obrero, un capital, una mercancía".[77] Finalmente, el movimiento real se da como "*mutua contradicción antagónica*").[77]

A través de este proceso real, necesario y contradictorio, la propiedad privada que deriva del trabajo enajenado se va perfeccionando, conforme a la naturaleza que antes hemos señalado (como "*medio* a través del cual se enajena el trabajo"[70] y como "*realización de esta enajenación*",[70]) desde la propiedad territorial, en la que el capital "aún no ha llegado a la *perfección*",[77] hasta la propiedad privada transformada en capital industrial, es decir la "forma objetiva acabada de la propiedad privada"[80] y en la cual, como punto culminante de su desarrollo, revela su ser, su "secreto". Por ello agrega Marx: "Vemos, así, cómo es también ahora, por vez primera, cuando la propiedad privada puede llevar a su término la dominación sobre el hombre y convertirse bajo la más general de las formas en una potencia histórica universal".[80]

Es justamente la unidad de trabajo enajenado y propiedad privada, una vez constituida, el punto culminante del desarrollo de la propiedad privada como dominación sobre el hombre llevada a su término, es decir, la culminación de la enajenación de la que ella es medio y realización. Pero justamente al llegar este movimiento a la

fase culminante de su recorrido (con la "mutua contradicción antagónica" de los dos términos: capital y trabajo), aparece planteada la necesidad de la solución de esta contradicción: justamente la abolición de la propiedad privada. En el siguiente pasaje se muestra a la "mutua contradicción antagónica" empujando precisamente hacia esa solución:

> El trabajo, la esencia subjetiva de la propiedad privada, como exclusión de la propiedad, y el capital, el trabajo objetivo, como exclusión del trabajo, es la *propiedad privada* como la relación en que la contradicción aparece ya desarrollada y, por ende, una relación dinámica que impulsa a la solución.[80]

La solución a la que empuja el desarrollo de esta contradicción no puede ser otra que la abolición de la propiedad privada. De este modo se cierra el ciclo histórico de la propiedad privada, tras de pasar por la fase de la propiedad territorial y su transformación en capital, para culminar en capital industrial como "forma acabada de la propiedad privada" y con ella el inmenso poder suyo como fuente, medio y realización de la enajenación. Llegada a este punto culminante, se hace necesaria su abolición.

Pero esta función causal de la propiedad privada no puede hacernos olvidar que, a su vez, se halla fundada en el trabajo enajenado, si bien en una unidad mutua. De ahí que la abolición de la propiedad privada y la del trabajo enajenado no puedan separarse. Esto explica que Marx vuelva de nuevo sobre el problema del salario. Tanto el salario como la propiedad privada son consecuencias del trabajo enajenado:

> *Salario y propiedad privada* son idénticos, ya que el salario, con el que se remunera el producto, el objeto del trabajo, el trabajo mismo, no es sino una consecuencia necesaria de la enajenación del trabajo, y, por otra parte, en el salario el trabajo no se revela como un fin en sí, sino como instrumento del salario.[70–71]

La identidad del salario y de la propiedad privada exige que quien esté en favor de la abolición de la propiedad privada ha de estar también en pro de la abolición del salario. Si el salario es la conse-

cuencia directa del trabajo enajenado y, éste a su vez, en virtud de su relación mutua, es consecuencia directa de la propiedad privada, "al desaparecer uno de los términos, necesariamente tiene que desaparecer también, por consiguiente, el otro".[71]

Por esta razón Marx se pronuncia contra los "reformadores" que, olvidando la relación anterior, se limitan a propugnar la elevación o nivelación del salario. Rechaza, en efecto, "una elevación del salario por la fuerza" ya que no sería otra cosa que "una *mejor remuneración de los esclavos*, que no conferiría su función y dignidad humanas ni al obrero ni al trabajo".[71] Tampoco acepta la *igualdad de los salarios* que postula Proudhon puesto que "no haría más que convertir la relación entre el obrero actual y su trabajo en la relación hacia el trabajo de todos los hombres. Se concebiría la sociedad como un capitalista abstracto".[71]

Aunque el joven Marx, siguiendo a los economistas clásicos, considera el salario como la remuneración del producto del trabajo y del trabajo mismo, y no —como dirá posteriormente—, de la fuerza de trabajo, que, como toda mercancía, se vende y se compra por su valor, sin embargo tiene ya, como vemos, clara conciencia de la relación entre salario, propiedad privada y trabajo enajenado. La supresión de la propiedad privada presupone la del trabajo enajenado y, por tanto, la de su consecuencia directa: el salario. Pero, al mismo tiempo, el examen del salario en este punto le permite a Marx situar en su justo plano la lucha de los obreros al adquirir ésta una dimensión histórico-universal como lucha no sólo por su propia emancipación sino también por la emancipación de toda la humanidad. Marx reafirma así, desde el terreno de la economía, la tesis de la misión histórico-universal del proletariado que, por vía filosófica, había ya establecido en su "Introducción" a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y, como en ella, cierra el paso a una emancipación unilateral.

Recuérdese que en dicha "Introducción" la emancipación universal se funda en la universalidad del sufrimiento del obrero, en tanto que aquí se funda en la universalidad de la enajenación que tiene su raíz en el trabajo del obrero. Por ello agrega Marx en este pasaje, ya casi al final del primer manuscrito, que en la emancipación de los obreros

> [...] va implícita la emancipación humana en general [...] porque la relación entre el obrero y la producción envuelve de por sí el sojuzgamiento de todos los hombres, y todas las relaciones de avasalla-miento no son más que modalidades y consecuencias de aquella relación.[71]

Marx descarta así una solución meramente económica, reformista, en el marco del sistema de la propiedad privada, para oponer una revolución total, humana, que aquí llama *política*. Y una vez más, al señalar el "sojuzgamiento de todos los hombres" y la necesidad de una "emancipación humana general", pone de manifiesto el papel central, de fundamento, del trabajo enajenado como "relación entre el obrero y la producción".

Partiendo de este concepto central, el joven Marx pretende haber logrado explicar la naturaleza de la propiedad privada. Ésta ya no es el supuesto absoluto, carente de origen y de historia. Deriva del trabajo enajenado; es su producto. Además, su ser consiste precisamente en ser medio por el cual se enajena el trabajo y realización de esta enajenación. Lo cual significa que es fuente constante de enajenación en un proceso creciente que llevará –como relación entre el trabajo y la propiedad privada– a la necesidad de la abolición de los dos términos de la relación.

De este modo, Marx puede sentirse satisfecho con lo que hasta ahora, casi al final del primer manuscrito, le ha rendido esta categoría de trabajo enajenado. No sólo le ha permitido obtener el concepto de propiedad privada, poner en relación ambos conceptos y fundar –como acabamos de ver– la necesidad de la "emancipación humana en general", sino también construir las restantes categorías de la ciencia económica.

> Así como del concepto del *trabajo enajenado* hemos desprendido por *análisis* el concepto de la *propiedad privada*, podemos ahora, con ayuda de estos dos factores, desarrollar todas las *categorías* de la economía política, y en cada una de ellas, por ejemplo el cambio, la competencia, el capital, el dinero, descubriremos simplemente una *determinada* y *desarrollada expresión* de estos primeros fundamentos.[71]

De este modo, lo que en la economía política burguesa era un supuesto absoluto, no fundado, pasa a ser, en estrecha relación con el trabajo enajenado, un primer fundamento, pero solamente después de ser derivado del trabajo enajenado y de explicar por él su verdadera naturaleza, con lo cual el trabajo enajenado ocupa, no obstante su correlación con la propiedad privada, la condición de fundamento último al que remiten todas las categorías de la economía política. Sin perder este plano fundante último, y tras de ponerlos en mutua dependencia, el joven Marx accede a que el trabajo enajenado comparta con la propiedad privada su condición de primer fundamento.

Cómo el hombre llega a enajenar su trabajo y cómo se funda esta enajenación

Tras definir la esencia y el contenido de la propiedad privada por el trabajo enajenado y señalar, a su vez, que esta última es recíprocamente causa de la enajenación, Marx se plantea un problema cardinal que él mismo formula en estos términos: "¿Cómo —nos preguntamos ahora— llega el *hombre* a *enajenar su trabajo,* a desprenderse de él como algo extraño? ¿Cómo aparece fundada esta enajenación en la esencia del desarrollo humano?"[71]

Antes se había planteado la cuestión del fundamento o esencia de la propiedad privada, no de su origen histórico; ahora se trata de la cuestión del fundamento y, a la vez, del origen del trabajo enajenado. Se trata de ver no sólo lo que funda la enajenación sino cómo se da este fundamento en el desarrollo humano. El fenómeno de la enajenación es puesto en relación con el desenvolvimiento de la humanidad, se trata aquí de determinar históricamente no tanto el momento en que surge sino cómo en este desarrollo por su propia esencia se funda la enajenación. El qué del fenómeno remite a la totalidad de un proceso considerado en su esencialidad; es decir, tiene que fundarse en la esencia de ese proceso de desarrollo humano.

Pero ¿cuál sería la *esencia* de este desarrollo humano? Dejemos en suspenso, por ahora, la respuesta a esta pregunta, puesto que el

joven Marx no nos dice explícitamente lo que entiende por "esencia del desarrollo humano", y tratemos en cambio de entender la pregunta.

Si la enajenación se funda en la esencia del desarrollo humano, ello quiere decir que no se trata de un fenómeno casual o accidental, sino de algo que, dada la esencia de ese proceso, tiene que producirse necesariamente. Decir que la esencia del desarrollo humano funda la enajenación no quiere decir que ésta haya de darse a lo largo de todo aquél; de otro modo, no se plantearía Marx el problema de la superación de la enajenación. Si la enajenación puede ser suprimida o superada ello significa que, aunque fundada en la esencia del desarrollo, no pertenece a todo el curso de éste. Por ello, es legítimo plantearse el problema del origen y de la cancelación de la enajenación.

Y ahora podemos interpretar la expresión "esencia del desarrollo humano" tomando en cuenta su contenido como proceso histórico de pérdida y recuperación de la esencia humana. La esencia del desarrollo humano sería, en definitiva, el desarrollo de la esencia humana. En este desarrollo, así concebido, se fundaría tanto la enajenación de la esencia humana (trabajo enajenado) como su recuperación (comunismo).

Pero sigamos con el problema en los términos en que lo plantea el joven Marx:

> Ya hemos adelantado mucho en el camino de la solución de este problema al *convertir* la cuestión del *origen* de la *propiedad privada* en la de la relación que media entre el *trabajo enajenado* y la trayectoria de desarrollo de la humanidad. En efecto, cuando se habla de *propiedad privada* se cree estar frente a algo exterior al hombre. Y cuando se habla del trabajo, se trata de algo que es directamente el hombre mismo. Este nuevo planteamiento del problema entraña ya, incluso, su solución.[71]

Este pasaje se encuentra al final del primer manuscrito, en el fragmento incompleto titulado "El trabajo enajenado", y en él no hallamos una respuesta a la cuestión planteada. Lo único que Marx nos dice es que el planteamiento de esa cuestión incluye ya su solu-

ción. La única indicación de solución está, al parecer, en la novedad del planteamiento: no del origen de la propiedad privada sino de su esencia fundada en el trabajo enajenado, y éste, a su vez, puesto en relación con la trayectoria del desarrollo humano. Lo que la pregunta indica, por tanto, como solución, es que la enajenación se funda en el desarrollo humano y que, por consiguiente, se impone como una necesidad de este desarrollo.

En una determinada fase de su desarrollo, la objetivación del hombre, de sus fuerzas esenciales, mediante el trabajo adopta la forma de la enajenación con las características que ya hemos visto en el trabajo enajenado. Pero ¿qué es lo que determina este paso? Inútil buscar una respuesta en los *Manuscritos*. Lo único que encontramos en ellos es la indicación de que, en dicho desarrollo, este paso se ha dado necesariamente. Considerado dentro de este desarrollo, vemos que su propia necesidad lo lleva a su enajenación en virtud de la necesidad de la abolición de la propiedad privada en que esa enajenación, como hemos visto, llega a su punto culminante. Sin embargo, no se nos dice nada de las formas que haya podido revestir el trabajo enajenado en otras condiciones históricas y menos aún de su origen.

Que tales formas han existido puede aceptarse, incluso en el marco de las tesis de los *Manuscritos*, aunque sólo sea por la estrecha relación que ahí se establece entre trabajo enajenado y propiedad privada, relación que subraya Marx al plantearse el problema de cómo el hombre llega a enajenar su trabajo y de cómo se funda esta enajenación en el desarrollo humano: "Cuando se habla de *propiedad privada* se cree estar frente a algo exterior al hombre. Y cuando se habla del trabajo, se trata de algo que es directamente el hombre mismo. Este nuevo planteamiento del problema entraña ya, incluso, su solución."[71]

El nuevo planteamiento del problema no es otro que el ya conocido por nosotros de la relación necesaria entre propiedad privada y trabajo enajenado, relación que a su vez no es estática ya que se da en la "trayectoria de desarrollo de la humanidad". Si hay, como hemos visto, un movimiento necesario de la propiedad privada desde su primera forma poco desarrollada como propiedad territorial hasta la propiedad industrial capitalista, y si este movimiento incluye a su

vez trabajo enajenado —pues en definitiva incluye la propiedad privada como desarrollo y realización de la enajenación—, hay también un movimiento del trabajo enajenado que es inseparable del de la propiedad privada. Por tanto, tiene sentido preguntarse por el origen histórico y por las formas históricas del trabajo enajenado, y por las causas o fundamentos reales de la enajenación.

A esto no responde el joven Marx en los *Manuscritos*. Desde el punto de vista del movimiento real, histórico, sólo ha señalado las fases de la propiedad privada sin fijar su origen histórico (este problema lo ha dejado a un lado para ocuparse de su esencia que ha resultado ser el trabajo). Desde el punto de vista de las relaciones entre propiedad privada y trabajo enajenado, se ha limitado a considerarlas en un plano conceptual, lógico, al deducir por análisis la propiedad privada del concepto de trabajo enajenado. Cuando el joven Marx dice que el trabajo enajenado funda la propiedad privada se trata de un fundamento conceptual. En el plano real lo que encontramos tanto en la sociedad capitalista como en el desarrollo anterior de la humanidad es su relación mutua, como si fueran las dos caras de una misma moneda, con lo cual queda excluido en los *Manuscritos* tanto el problema del origen histórico de la propiedad privada como el del trabajo enajenado. Y, sin embargo, cuando Marx habla del movimiento real de la propiedad privada (fragmento del segundo manuscrito) hay un primer momento de "unidad inmediata" del capital y el trabajo en el cual, obviamente, el trabajo no podría revestir la forma de "trabajo enajenado".

Como quiera que sea, el problema planteado por el joven Marx (el de cómo llega el hombre a enajenarse en el trabajo y cómo se fundamenta esa enajenación en el desarrollo humano), no recibe todavía una respuesta y deja más bien abonado el terreno para que ésta tenga un carácter especulativo y no histórico, es decir, fundado sobre todo en la esencia humana (o desarrollo de la esencia humana) y no en una determinada forma histórica de las relaciones sociales o de sociedad. Ciertamente, se puede establecer una relación entre el trabajo enajenado (tal como se describe en los *Manuscritos*) y cierta forma de sociedad o de relaciones sociales, pero es el trabajo —como tuvimos ocasión de ver— el que funda aquí estas relaciones.

Por otro lado, si bien es cierto que la estructura del trabajo enajenado se describe tal como se presenta en la etapa capitalista de la trayectoria del desarrollo humano, no sabemos qué cambios se operan –si es que se operan en él– en otras etapas de ese mismo desarrollo. Resulta, pues, que si el trabajo enajenado se da en la historia (es decir, en una determinada etapa del desarrollo humano) que abarca más bien todo el desarrollo humano entre ese momento primero de la unidad del capital y del trabajo y el comunismo, se da sin cambio alguno, como "una condición formal de toda la historia".[1] El trabajo humano tendría, pues, la forma del trabajo enajenado, y con ello sería el fundamento último de todas las relaciones sociales a lo largo de ella en tanto se mantuviera la propiedad privada.

En este sentido cabe decir que si bien la enajenación en el trabajo se da en la historia y se da necesariamente, permanece sin cambio a lo largo de ella o sin explicarse histórica y socialmente, es decir, que se da como determinada justamente por una necesidad de la esencia humana.

Respuestas antropológica e histórica al problema del origen y desarrollo del trabajo enajenado

El problema planteado, pues, por el joven Marx acerca de cómo llega el hombre a enajenarse en el trabajo recibe una respuesta antropológica y no histórica, al igual que la otra pregunta que le acompaña: cómo se fundamenta en la esencia del desarrollo, ya que éste en definitiva se concibe como desarrollo de la esencia humana.

Sin embargo, aún con este carácter antropológico, la enajenación en el trabajo no puede ser reducida sin más al esquema feuerbachiano, no sólo por tratarse de una enajenación real que tiene lugar en el proceso de producción, y no sólo en la conciencia, sino sobre todo por su referencia al desarrollo humano, del cual sería en definitiva una etapa, aunque ésta abarque todo lo que consideramos como historia (o prehistoria, como dirán Marx y Engels en *La*

[1] José Arthur Giannotti, *Origines de la dialectique du travail*, p. 138.

ideología alemana poco después). Su relación estrecha, por otro lado, con la propiedad privada —sujeta a su vez a un movimiento histórico, real— impide considerarla con el carácter abstracto, especulativo, que tiene en Feuerbach.

Pero, como señala Mandel,[2] en los *Manuscritos* se apunta también una concepción histórica de la enajenación de acuerdo con la cual a la pregunta del joven Marx: ¿cómo el hombre llega a enajenar su trabajo y cómo se fundamenta esta enajenación en la esencia del desarrollo humano?, se podría contestar: en virtud de una transformación que se opera en las relaciones sociales, transformación vinculada, a su vez, a la aparición del régimen de propiedad y a ciertas condiciones históricas: producción de un excedente de productos, intercambio de productos como mercancías, división del trabajo, etcétera. El hecho de que el concepto mismo de trabajo enajenado sea obtenido del análisis de las contradicciones reales, efectivas, de la sociedad burguesa, revela que la cuestión planteada por el joven Marx exige una solución no antropológica sino histórica y que él mismo esboza. Pero lo cierto es que este esbozo de solución histórica queda opacado en los *Manuscritos* por la solución antropológica (el trabajo enajenado se funda en el desarrollo humano, concebido éste como desarrollo de la esencia humana).

Ignoramos si la solución histórica tenía en los *Manuscritos* mayor espacio del que en realidad tiene. Tal vez el segundo manuscrito proporcionaba nuevos elementos en esta dirección. No se trata de una hipótesis arbitraria si se tiene en cuenta que en los *Cuadernos de París,* del mismo año, encontramos una mayor aportación a la solución histórica del problema que en los *Manuscritos* propiamente dichos. Si en éstos el trabajo enajenado es puesto en relación negativa con la esencia humana, y se convierte en el fundamento mismo de las relaciones sociales, en los *Cuadernos de París* el trabajo enajenado aparece fundado por ciertas condiciones históricas y relaciones sociales (producción excedente, división del trabajo, propiedad privada, intercambio mercantil). Mientras que en los *Manuscritos* el joven Marx se resiste —en oposición a los economistas— a ver en la

[2] Ernest Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx*, pp. 158-159.

propiedad privada el fundamento del trabajo enajenado, en sus *Cuadernos de París* el trabajo enajenado presupone a la vez el intercambio y la propiedad privada en cuanto que el primero lo es de propiedades privadas.[3] Antes de la propiedad privada y de la transformación de los productos en mercancías no podía hablarse propiamente de trabajo enajenado. La división del trabajo viene a reforzar aún más esta enajenación que marca tanto el trabajo como las relaciones entre los hombres.[4] Pero ¿qué es lo que determina esta enajenación del trabajo y, a la vez, de la socialidad? Es la necesidad de satisfacer las necesidades la que determina la producción y el intercambio: el primero como producción enajenada y el segundo como intercambio de propiedades privadas. La producción de objetos que se definen por su valor de cambio y el intercambio como relación entre los hombres en tanto que agentes del intercambio (productores y propietarios) tiene lugar bajo el impulso de la necesidad y en las condicione históricas, sociales, de la propiedad privada. Tenemos aquí una mayor aproximación a la solución histórica del problema en cuanto que se afirma que el hombre se enajena en el trabajo en virtud de ciertas condiciones y formas de relaciones sociales. No obstante, la concepción del trabajo no pierde su carácter antropológico ya que es justamente su concepción como manifestación de la esencia humana y del hombre (como ser genérico) la que lleva a Marx a concebir el trabajo enajenado y el intercambio comercial como negaciones del trabajo humano y de la comunidad propiamente humana.

El trabajo enajenado, en definitiva, tanto en los *Manuscritos* como en los *Cuadernos de París,* independientemente del peso que tenga en cada caso uno de los dos aspectos (antropológico e histórico), se encuentra en una relación doble:

a) con la esencia humana (en cuanto la niega al dejar de ser una exteriorización de las fuerzas esenciales del hombre);
b) con la historia (en cuanto que el trabajo enajenado, justamente por esta relación negativa con la esencia, es, aunque necesa-

[3] *Cf.* nuestro estudio previo a los *Cuadernos de París,* pp. 81-87.
[4] *Ibid.*, pp. 85-87.

ria, una forma histórica y, por tanto, transitoria, del trabajo humano).

Antes hemos señalado que estamos ante dos concepciones de la enajenación, según que se apoyen en una u otra relación. ¿Excluyentes o contradictorias? Mandel piensa que se excluyen;[5] sin embargo, en el nivel en que se encuentra el pensamiento de Marx, ambas relaciones (y las concepciones apoyadas en ellas) se conjugan perfectamente. Si se hubiera quedado en a) no habría pasado de ser un feuerbachiano; al remitirse a b) y, sobre todo, en la forma en que lo hace en los *Cuadernos* se instala en un nuevo terreno que le permite escapar de la enajenación especulativa feuerbachiana. Pero no basta hacer aparecer a la enajenación en la historia, en relación con la "trayectoria del desarrollo humano" (lo que justamente se atisba en los *Manuscritos* y se apunta con más precisión en los *Cuadernos*); es decir, como una forma histórica del trabajo humano (lo cual era decisivo señalar en la crítica de la economía política burguesa, que hacía de ella una forma atemporal, ahistórica). Es preciso asimismo historizar el concepto de trabajo enajenado en función de las condiciones y las relaciones sociales que lo determinan para que sea no sólo una forma histórica como etapa del desarrollo humano o forma del trabajo en toda ella, sino como una forma que va cambiando también a medida que recibe un contenido nuevo impuesto por el cambio de condiciones y relaciones sociales, mientras se alcanza la fase del desarrollo humano en que se llega a su abolición.

La concepción histórica de la enajenación tiene que avanzar —y avanzará en Marx a partir sobre todo de *La ideología alemana*— por la doble vía de a) fundar la enajenación en las condiciones y relaciones sociales históricas, y de b) historizar de acuerdo con el movimiento real, histórico, de esas condiciones y relaciones el concepto mismo de enajenación (anterior a la sociedad capitalista y que, como sabemos hoy, puede sobrevivir incluso en sociedades que han abolido la propiedad privada capitalista).

Pero con ello no está dicho —y menos demostrado— que el concepto de trabajo enajenado o de enajenación en general deje de

[5] E. Mandel, *op. cit.*, p. 158.

ponerse en relación con la esencia humana siempre que Marx pueda concebirla –lo que aún hemos de ver– en una forma no especulativa, no apriorística, que permita salvar ese concepto.

La historia de las doctrinas económicas como repetición del movimiento real

El movimiento real de la propiedad privada y, en estrecha unidad con él, el del trabajo enajenado en relación con el desarrollo de la humanidad se repite, en el plano de las ideas, en la trayectoria histórica de las doctrinas económicas. Es lo que nos hace ver Marx en el fragmento inicial ("Propiedad privada y trabajo") del tercer manuscrito. Las doctrinas económicas son presentadas ahí históricamente como respuesta a la cuestión de la esencia de la riqueza: ¿es objetiva o subjetiva?; o también: ¿su fuente está en el hombre o fuera de él? La originalidad de la respuesta del joven Marx no está tanto en rastrear determinada lógica en la sucesión de esas doctrinas sino en considerar que esa lógica se da no sólo de un modo interno, sino en relación con el desarrollo de la propia realidad. Podemos calibrar la importancia de esta respuesta si se piensa en el lugar que ocupará más tarde en el materialismo histórico la relación entre ideas y realidad. Debemos señalar, sin embargo, una vez más, la contribución en este terreno del joven Engels en su "Esbozo", en el cual encontramos la caracterización de Adam Smith como el Lutero de la economía política que tan fecundamente desarrollará Marx.

Veamos ahora cómo presenta el joven Marx la relación entre las doctrinas económicas y la realidad económica.

Las doctrinas a que se refiere son las del mercantilismo, la fisiocracia y la economía política moderna que históricamente se presentan así y, además, en un orden necesario. Como sabemos, para los mercantilistas la riqueza está en el atesoramiento de metales y piedras preciosas. Lo que cuenta para ello no son los productos o bienes materiales debidos al trabajo humano, a la industria, sino los bienes materiales que la naturaleza brinda al hombre. Cierto es que la riqueza no está en todo elemento natural sino en determinados elementos, y que no se da sin la mediación del trabajo. Se trata,

pues, de la naturaleza limitada, pero la riqueza que ofrece es directa y objetiva. El hombre se la apropia pero la existencia natural e independiente de la misma no se suprime por ello, ya que como riqueza objetiva se da justamente en cuanto que es simple naturaleza. El hombre, por tanto, no se afirma por sí mismo sino por la apropiación de algo que es riqueza independientemente de él. No es todavía la apropiación verdaderamente humana, que sólo puede venir de la adecuación de la naturaleza a la esencia humana mediante el trabajo. De acuerdo con esta doctrina, puntualiza Marx, "la propiedad privada es *solamente*, para el hombre, una esencia *objetiva*".[78] El mercantilismo como teoría corresponde a las primeras etapas del trabajo enajenado en que éste toma la forma de propiedad privada objetiva.

Más tarde, la fisiocracia reduce toda la riqueza a la tierra y la agricultura. La tierra es naturaleza y, en este sentido, sigue siendo fuente de riqueza; ésta existe objetivamente por su carácter natural y gracias a ella. Sin embargo, con respecto a los mercantilistas, el concepto de riqueza se amplía, pues como elemento natural la tierra tiene una generalidad de la que carecen los metales preciosos.

"Por tanto, el *objeto* de la riqueza, su materia, ha conservado, al mismo tiempo, la más alta generalidad dentro del *límite natural*, en cuanto que todavía como *naturaleza* es una riqueza directamente objetiva".[79]

Por su generalidad, la tierra se diferencia de los metales preciosos; por su naturalidad, se mantiene en el mismo plano que ellos. Pero mientras el metal precioso es riqueza sin saltar el *límite natural* de que habla Marx (es decir, sin que el hombre lo toque con su trabajo), la tierra no es riqueza para el hombre directamente, de por sí, sino sólo por medio del trabajo. A juicio de Marx, los fisiócratas reconocen ya la esencia subjetiva de la riqueza al trasponer ésta al trabajo mismo, pero ciertamente no en su forma general ya que sólo se reconoce como trabajo el trabajo agrícola: "la tierra sólo es para el *hombre* por medio del trabajo, de la agricultura. De este modo, la esencia subjetiva de la riqueza se traspone ya al trabajo. Pero, al mismo tiempo, la agricultura es el *único* trabajo *productivo*".[79] O sea, la tierra no trabajada es mera naturaleza; como tal es pura riqueza objetiva, independiente del hombre. Ahora bien, al

ser trabajada se vuelve riqueza *por* el hombre y, por tanto, la esencia de la riqueza no está en la tierra misma (no es objetiva), sino en el trabajo humano (y es, por consiguiente, subjetiva).

Con todo, esta subjetivización de la esencia de la riqueza es aún limitada, pues la tierra es un elemento natural específico y, por tanto, el trabajo humano vinculado a él también lo es (no es trabajo humano en general sino trabajo determinado, agrícola). La determinación del trabajo –como trabajo específico– se halla impuesta por la determinación del elemento natural (la tierra). "El trabajo aún no se concibe, pues, en su generalidad y en su abstracción, sino que aparece vinculado todavía a un *elemento natural* especifico *como a su materia*, lo que quiere decir que sólo se le reconoce en una *modalidad especial determinada por la naturaleza*".[79]

En la relación entre el hombre y la naturaleza que aquí se pone de manifiesto, ésta ya no conserva el poder determinante que tenía en la relación anterior, en la cual el hombre aparecía excluido del fundamento de la riqueza; sin embargo, la naturaleza sigue determinando al hombre y esta determinación se expresa en la "modalidad especial" que impone al trabajo. Esta situación de determinación y dependencia en que se encuentra el trabajo respecto a la naturaleza le lleva a Marx a hablar aquí de una enajenación del hombre con respecto a ella, es decir, en relación con cierto nivel de la propiedad y de la producción, que debe ser tenida en cuenta, a la hora de considerar la historia del trabajo enajenado, como una etapa anterior a la que Marx considera en la sociedad capitalista. "Es, por tanto, todavía una *determinada* y *especial* enajenación del hombre [...] La tierra se considera todavía, aquí, como una existencia natural independiente del hombre, aún no como capital, es decir, como un momento del trabajo mismo".[79]

El reconocimiento por los fisiócratas del trabajo como esencia subjetiva de la riqueza es aún limitado e incluso la relación con la naturaleza aparece invertida, "como un momento de ella", y su producto se concibe perteneciendo "más bien a la naturaleza que al trabajo mismo". Sin embargo, para el joven Marx la doctrina de los fisiócratas representa un progreso con respecto al mercantilismo en el descubrimiento de la esencia de la riqueza como trabajo, aunque éste sólo se conciba todavía en una forma específica y determinada. Se trata de

un progreso en la vía que llevará –con la economía moderna– a ver en el trabajo humano *en general* la esencia de la riqueza.

> Pero, en cuanto el fetichismo de la vieja riqueza externa, existente sólo en cuanto objeto, se reduce a un elemento natural muy simple y su esencia se reconoce ya aunque sólo sea, de momento, parcialmente, de un modo especial en su existencia subjetiva, nos encontramos con el progreso necesario de que la *esencia general* de la riqueza se encuentra ya reconocida y, por tanto, el *trabajo*, elevado totalmente a lo absoluto, es decir, en su abstracción se ha erigido en *principio*.[79]

Este reconocimiento se hace posible cuando el desarrollo de la industria pone de manifiesto la naturaleza universal del trabajo como esencia de toda riqueza y no sólo de una forma específica de ella. Y éste es justamente el paso que da Adam Smith al afirmar que toda la riqueza tiene su fundamento en el trabajo, es decir, en el hombre y no en un estado exterior a él. De ahí que, siguiendo a Engels, Marx lo llame "el Lutero de la economía política", ya que Adam Smith desempeña en la economía política el mismo papel que Lutero desempeñó en la religión:

> Así como Lutero reconoció en la *religión*, en la *fe*, la esencia del *mundo* exterior, enfrentándose así al paganismo católico, y acabó con la religiosidad *externa*, al convertir la religiosidad en la esencia *interior* del hombre; así como negó al cura fuera del lego, trasponiéndolo al corazón de éste, la economía política acaba con la riqueza situada fuera del hombre e independientemente de él –que, por tanto, sólo puede mantenerse y afirmarse de un modo puramente externo–; es decir, acaba con esta su *objetividad externa y carente de pensamiento*, para incorporar la propiedad privada al hombre mismo y reconocer al mismo hombre como su esencia, pero con ello hace del hombre mismo la determinación de la propiedad privada, como Lutero hace de él la de la religión.[78]

La analogía de Adam Smith y Lutero al derribar –en la economía política en un caso, en la religión en otro– la objetividad exterior, los fetiches y, al encontrar, en ambos casos la esencia subjetiva en el hombre, se halla perfectamente fundada. Sin embargo, esta analo-

gía puede prolongarse aún más, partiendo del común reconocimiento del hombre y de las consecuencias que este reconocimiento tiene en la religión y en la economía política. En efecto, así como el reconocimiento del hombre en la religión, en cuanto que convierte "la religiosidad en la esencia interior del hombre", se vuelve contra el hombre mismo al afirmar en una nueva forma la enajenación religiosa, así también ese mismo reconocimiento por la economía política no hace sino negar al hombre y afirmar también una nueva forma de enajenación. Por ello dice el joven Marx que

> [...] bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre, la economía política, que tiene como principio el trabajo, es más bien tan sólo la aplicación consecuente de la negación del hombre [....] Lo que antes era el *ser fuera de sí*, la real enajenación del hombre, no ha hecho más que tornarse el hecho de la enajenación, de la exteriorización.[78]

Cierto es que este reconocimiento del hombre (del trabajo humano como esencia subjetiva de la propiedad privada y de toda riqueza), por un lado, y su negación, por otro, hace caer en contradicciones a la economía política, pero no por ello ésta dejará de reconocer con toda franqueza las consecuencias antihumanas de esta doctrina. Más todavía, lejos de tratar de paliarlas, las reconocerá cada vez con mayor cinismo. Con ello los economistas son consecuentes con lo que la propia realidad les ofrece y lo son asimismo con el desarrollo de su propia ciencia:

> No sólo aumenta en proporciones relativas el *cinismo* de la economía política desde Smith, pasando por Say, hasta Ricardo, Mill, etc., en la medida en que las consecuencias de la *industria* se presentan de un modo más desarrollado y contradictorio ante los ojos de estos últimos, sino que también en un sentido positivo van éstos, de un modo consciente, más allá que sus predecesores en la enajenación en contra del hombre, pero *sólo* porque su ciencia se desarrolla de un modo más consecuente y más verdadero.[78-79]

El progreso en el cinismo de la economía política corresponde, pues, al movimiento real. Por otra parte, las contradicciones de su doctrina que los economistas asumen cínicamente sin explicarlas no

se dan en ella al margen de la realidad; por el contrario, encuentran su confirmación en ésta: "la contradicción de la realidad corresponde plenamente a la esencia contradictoria que han reconocido como principio. La desgarrada *realidad de la industria* viene a confirmar su principio *desgarrado en sí*, muy lejos de contradecirlo".[79]

La economía política moderna se presenta así como la fase superior de un proceso teórico necesario del cual formarían parte como etapas superadas las doctrinas mercantilista y fisiocrática, y que culminaría en el reconocimiento del trabajo como "esencia universal y objetiva" de la riqueza. Pero, al mismo tiempo que la economía política es un momento de este proceso teórico necesario, se encuentra también —al igual que las doctrinas anteriores— en una relación necesaria con una determinada fase del movimiento real, justamente aquella en que "toda riqueza se convierte en riqueza *industrial*, en *riqueza* del trabajo y la *industria* es el trabajo acabado [...] y el *capital industrial* la forma objetiva acabada de la propiedad privada".[80] Y justamente también "cuando la propiedad privada puede llevar a su término la dominación sobre el hombre".[80]

El joven Marx, en este análisis de las etapas fundamentales de la ciencia económica (mercantilismo, fisiocracia y economía política moderna), logra demostrar no sólo la conexión teórica necesaria entre ellas, sino, sobre todo, y lo que tendrá consecuencias fecundas para su pensamiento posterior, la determinación de ese desarrollo de las ideas por el movimiento real.

V. FALSA Y VERDADERA SUPERACIÓN DE LA ENAJENACIÓN

El comunismo como necesidad histórica

Cuando Marx en 1844 propugna una nueva sociedad que anule y supere a la existente no es, por supuesto, el primero en hacerlo. Los socialistas y comunistas utópicos habían descrito ya, incluso con lujo de detalles, cómo sería esa nueva sociedad. La originalidad del joven Marx en este punto reside no sólo en el contenido que pone en el término con que la designa: comunismo, sino en haber señalado, por primera vez, la *necesidad histórica* del proceso que conduce a ella; o sea, el comunismo como fruto del desarrollo histórico y culminación del movimiento real de la propiedad privada. Cierto es que no fundamenta esa necesidad con el rigor que comenzará a mostrar a partir de un trabajo inmediatamente posterior: *La ideología alemana*. Pero ello no nos impide reconocer que ya en los *Manuscritos* encontramos un intento de fundamentación del paso al comunismo y de dar a éste un sentido distinto del que tiene en algunas concepciones utópicas de aquel tiempo.

¿En qué radica la necesidad histórica que empuja al comunismo? En la contradicción antagónica entre capital y trabajo que hemos visto –señalada por Marx– al final del movimiento de la propiedad privada. Esta contradicción –nos dice también– es la relación de contradicción entre la esencia subjetiva de la propiedad privada, el trabajo, "como exclusión de la propiedad, y el capital, el trabajo objetivo, como exclusión del trabajo";[80] es asimismo "la relación en que la contradicción aparece ya desarrollada y, por ende, [como] una relación dinámica, que *impulsa a la solución*".[80; cursivas nuestras]

Antes había expuesto en términos categóricos la marcha *necesaria* de la historia como contradicción entre capital y trabajo que, "lleva-

da a su extremo, constituye *necesariamente* la cúspide, el punto más alto y, al mismo tiempo, la destrucción de toda la relación".[74; cursivas nuestras]

Es decir, se trata de una contradicción tan aguda que no puede por menos que empujar a su solución, misma que no es otra que la destrucción de la relación antagónica entre capital y trabajo. No se trata del antagonismo entre carencia de propiedad y propiedad –como piensa la economía burguesa–, que "es todavía un antagonismo indiferente",[80] sino del antagonismo entre el trabajo y el capital concebidos, respectivamente, como esencias subjetiva y objetiva de la propiedad privada, y en una relación activa que impulsa a su destrucción y, al mismo tiempo, a su solución. Esta relación que se destruye es justamente la de la propiedad privada; y el *comunismo* es la nueva sociedad o el nuevo estado social en el que al abolirse la propiedad privada se supera la enajenación –de la que, como hemos visto, ella, la propiedad privada, es medio y realización.

Actitud crítica de Marx hacia las doctrinas comunistas de su tiempo

El joven Marx adopta por vez primera una actitud favorable hacia el comunismo. Hasta entonces había rechazado las doctrinas comunistas existentes por su carácter utópico, abstracto y dogmático. Esas doctrinas eran, por un lado, más la expresión de un deseo o de una indignación moral –de ahí su utopismo que tanto repugnaba a Marx– y, por otro, sólo se proponían liberar parcialmente al hombre, cuando lo que él buscaba era una emancipación total, humana.

Marx no tenía por entonces una solución positiva que ofrecer y de ahí su actitud negativa hacia el comunismo. Ahora, en los *Manuscritos*, ofrece esa solución que antes no podía concebir y que se diferenciará notablemente de las doctrinas de su tiempo al oponer su fundamentación histórico-social al utopismo, y al darle al término "comunismo" un contenido conceptual acorde con su exigencia de emancipación total. Pero esta solución, lejos de cancelar su actitud crítica hacia las doctrinas comunistas contemporáneas, la hará más explícita y fundada. De ahí que en los *Manuscritos* su concep-

ción de la nueva sociedad vaya precedida de un examen crítico de algunas falsas posiciones comunistas de su tiempo. Su comunismo verdadero se presentará como la superación verdadera de la propiedad privada y de la enajenación que dichas posiciones doctrinarias no han logrado alcanzar.

Marx establece un paralelismo entre el movimiento de la propiedad privada y del trabajo enajenado y las doctrinas correspondientes, por un lado, y el proceso de superación de la enajenación a través de las doctrinas socialistas y comunistas, por otro. Por ello, escribe: "La superación de la autoenajenación sigue el mismo camino que la autoenajenación misma".[80]

En una primera forma de comunismo, ésta concentra su atención en el aspecto objetivo de la propiedad privada, es decir, en el capital. Es lo que sucede con Proudhon. En cambio, Fourier y Saint-Simon prestan más atención a su aspecto subjetivo, o sea al trabajo. ¿Qué significa esto? Que en estos sistemas se parte de la relación entre capital y trabajo como relación de la propiedad privada, pero no se capta el vínculo necesario entre ambos términos. Así, Proudhon, aunque ya comprende que la propiedad tiene "siempre como esencia el trabajo",[80] considera sólo su aspecto objetivo y que es, por tanto, el *capital* que es necesario abolir "en cuanto tal". Fourier y Saint-Simon piensan que la "nocividad" de la propiedad está en una "forma especial" de trabajo (el otro término de la relación): el "trabajo nivelado, parcelado" (Fourier) o el trabajo industrial (Saint-Simon), y consideran que la solución hay que buscarla en la vuelta al "trabajo agrícola" (Fourier) o en el mejoramiento de la situación de los obreros (Saint-Simon). En ambos casos, ya sea que se suprima (el capital) o se cambie o mejore (el trabajo), uno de los términos de la relación, mantiene en su esencia a la propiedad privada.

Pero la crítica de Marx se dirige sobre todo contra las formas de comunismo que se presentan como la abolición de la propiedad privada. Se trata de dos formas: la primera, la que el propio Marx llama "comunismo tosco", y la segunda, el comunismo "de naturaleza política".

Estas críticas de Marx son de enorme interés no sólo por su referencia a las doctrinas de su época —a las que apunta sin nombrar-

las–, sino sobre todo por la actualidad que cobran con respecto a algunas sociedades poscapitalistas de nuestro tiempo.

El "comunismo tosco" como generalización de la propiedad privada

Veámoslas con cierto detenimiento. Con respecto a la primera forma de superación de la autoenajenación, dice Marx que "el *comunismo* es la expresión *positiva* de la propiedad privada abolida; es, en primer término, la propiedad privada *general*. Por cuanto que enfoca esta relación en su *generalidad*, 1) sólo es, bajo su primera forma, una *generalización* y un *perfeccionamiento* de ella".[81]

Es decir, por un lado, la propiedad privada como tal es abolida; no hay, pues, propietarios privados. Todo pertenece a la comunidad y todos tienen acceso a ella en igualdad de condiciones. La propiedad se extiende por igual a todos. No se considera en su privacidad (no hay propietarios privados) sino en su generalidad (la propiedad es general). El principio de la propiedad privada no ha desaparecido; se generaliza, y por esta generalización se perfecciona. Todo es poseído por todos en propiedad privada. Comunidad e igualdad son inseparables de esta generalidad.

"La comunidad es solamente una comunidad de *trabajo* y una igualdad de *salario*, abonado por el capital común, por la *comunidad*, que es el capitalista general".[81-82]

Este comunismo no es sino un capitalismo generalizado y se manifiesta, con el espíritu de la propiedad privada, tanto en la relación de los hombres con las cosas como en la relación de los hombres entre sí. En la primera, el hombre sólo se guía por el espíritu de posesión: "La *posesión* física, inmediata, es considerada por él como única finalidad de la vida y la existencia".[81]

La propiedad ha pasado del individuo a la comunidad, pero los hombres siguen prisioneros del *tener*. La relación del hombre con las cosas no es aún propiamente humana sino de posesión. Esta necesidad de posesión fomenta la envidia y con ella el egoísmo característico del propietario privado. De este modo se generaliza el egoísmo y el individualismo; el comunismo degenera así en su contrario.

La *envidia* general, constituida en potencia, es la forma recatada que reviste la *avaricia*, la cual se satisface así, simplemente, de *otro* modo. La idea de la propiedad privada en cuanto tal se vuelve, *por lo menos*, como envidia y afán de nivelación, en contra de la propiedad privada *más rica*, y esta envidia forma la esencia de la competencia.[81]

Se han señalado, no sin razón, las limitaciones psicologistas de esta caracterización.[1] Ciertamente, considerar la envidia como el "secreto de la competencia" constituirá un paso atrás con respecto a lo dicho en los *Cuadernos de París* e incluso en los propios *Manuscritos*. Sin embargo, una vez puestos estos fenómenos de la psicología social en relación con su verdadero fundamento económico-social, como Marx hará más tarde con la constitución del materialismo histórico, la vívida descripción del joven Marx cobra todo su relieve.

La reducción de las necesidades y la nivelación de éstas a un mínimo general, lejos de desarrollar la sociedad a través de sus expresiones elevadas (el talento, la cultura, la civilización), implica un retroceso por lo que toca a la dominación de la naturaleza que expresa justamente la cultura.

Hasta qué punto esta abolición de la propiedad privada no es una apropiación real lo demuestra precisamente la negación abstracta del mundo entero de la cultura y la civilización, el retorno a la *antinatural* sencillez del hombre *pobre* y carente de necesidades, que, lejos de remontarse sobre la propiedad privada, ni siquiera ha llegado a ella.[81]

Es decir, el joven Marx no entiende el comunismo como una renuncia a los bienes materiales y espirituales alcanzados ya por la humanidad. No se trata de un empobrecimiento o ascetismo mediante la anulación de las necesidades, o de abolir la propiedad privada retornando a un estado que está incluso por debajo de ella.

Este comunismo tosco, nivelador, en el que se renuncia al desarrollo de las potencialidades humanas, incluso de las ya realizadas (como "negación del mundo de la cultura y la civilización"), es al mismo tiempo la negación de la personalidad justamente porque el hombre sigue bajo el imperio de la propiedad privada. Por ello dice

[1] *Cf.* Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico (t. 2, El joven Marx)*, p. 377.

Marx: "Este comunismo –al negar por doquier la *personalidad* del hombre– no es, en efecto, otra cosa que la expresión consecuente de la propiedad privada, cuya negación es".[81]

Este comunismo no sólo afecta a la relación del hombre con las cosas y a su personalidad, sino, muy sensiblemente, a la relación de hombre a mujer. Marx ejemplifica con la relación entre el hombre y la mujer hasta qué punto –en este comunismo tosco– se degradan las relaciones entre los seres humanos y éstas dejan de ser propiamente humanas para convertir lo humano en simple naturaleza. Refiriéndose a la "comunidad de las mujeres" en la que en "forma animal" se expresa "el movimiento encaminado a oponer a la propiedad privada [el matrimonio] la propiedad privada general" (la mujer "en propiedad común"), el joven Marx toma la relación hombre-mujer como piedra de toque de la relación entre los seres humanos justamente por el elemento *natural* que conlleva y que, lejos de ser rechazado, tiene que ser asumido. En esta relación directa y natural entre dos seres humanos está en juego la relación entre el hombre y la naturaleza. En ella se pone de manifiesto el hombre como ser natural humano, pues siendo una relación humana no puede dejar de ser natural. Y hasta tal punto se conjugan en ella lo natural y lo humano que puede servir de índice para ver en qué medida la naturaleza se humaniza en el hombre mismo.

> En esta relación *se manifiesta*, por tanto, de un modo *sensible*, reducido a un hecho palpable, hasta qué punto la esencia humana se ha convertido en la naturaleza del hombre, o la naturaleza en su esencia humana. Partiendo de esta relación se puede juzgar, pues, todo el grado de cultura a que el hombre ha llegado. Del carácter de esta relación se desprende hasta qué punto el *hombre* ha llegado a ser y a concebirse un *ser genérico*, un *hombre*; la relación entre hombre y mujer es la relación *más natural* entre dos seres humanos. Y en ella se manifiesta, asimismo, en qué medida la actitud *natural* del hombre se ha hecho *humana*, o en qué medida la esencia *humana* se ha convertido para él en esencia *natural*, en qué medida su *naturaleza humana* ha pasado a ser su propia *naturaleza*.[82]

Por ser una relación en la que se conjuga lo natural y lo humano, la mera reducción a su lado natural marcaría una ausencia de lo

humano. Pero, al subrayar la presencia necesaria de lo natural en esta relación, Marx condena todo intento de valorar esta relación por su lado puramente humano si éste se entiende como la renuncia a la naturalidad para afirmarse sólo en una espiritualidad a la que repugnaría el cuerpo. Ni materialismo o comunismo tosco ni espiritualismo no menos inhumano. Ni el matrimonio burgués como "forma de la propiedad privada exclusiva" ni comunidad de mujeres como "propiedad privada general", sino relación entre dos seres humanos en la cual el uno se ha convertido para el otro en una necesidad humana. Al degradarse esta relación el hombre se degrada a sí mismo.

> En la actitud ante la *mujer*, botín y sierva de la voluptuosidad común, se manifiesta la infinita degradación en que existe el hombre para sí mismo, pues el secreto de esta actitud tiene su expresión *inequívoca*, decidida, manifiesta, en la relación entre el *hombre* y la *mujer* y en el modo como se concibe la relación *directa* y *natural* entre los sexos.[82]

Marx trata de caracterizar con esta relación entre el hombre y la mujer, por ser la forma primera, más directa y natural de relación entre dos seres humanos, cómo se manifiesta la relación propiamente humana, negada por el comunismo tosco; o sea, la relación en la que los hombres se relacionan como tales y en la que el uno sirve para satisfacer la necesidad del otro, lo cual implica que se trata de una necesidad propiamente humana.

> En esta relación se revela también hasta qué punto las *necesidades* del hombre han pasado a ser necesidades *humanas*, hasta qué punto, por tanto, el *otro* hombre en cuanto hombre se ha convertido en necesidad, hasta qué punto, en su existencia más individual, es al mismo tiempo un ser colectivo.[82]

El tema de la "comunidad de las mujeres" le ha permitido a Marx mostrar hasta qué punto se degradan en esta forma de comunismo "tosco" las relaciones entre los hombres en cuanto que en ella éstos no pueden convertir la necesidad directamente natural en necesidad humana. Toda esta degradación tiene su raíz justamente en el hecho de que, lejos de abolir la propiedad privada, no se ha hecho

más que generalizarla. Finalmente, el joven Marx caracteriza así, a modo de conclusión, esta "primera abolición positiva de la propiedad privada": "El comunismo *tosco* no es, por tanto, más que una *forma de manifestarse* la vileza de la propiedad privada, que pretende estatuirse como la *comunidad positiva*".[82]

Al criticar al comunismo tosco, Marx no menciona nombres. Sin embargo, como en la crítica anterior a las doctrinas socialistas y comunistas representadas por Proudhon, Fourier y Saint-Simon, es evidente que aunque no nombre en este caso a sus exponentes más característicos, se refiere a doctrinas conocidas en su tiempo. Se trata, en primer lugar, de las ideas de los discípulos de Babeuf, encabezados por Buonarrotti, de los que en un escrito inmediatamente posterior a los *Manuscritos*, o sea, en *La Sagrada Familia*, dice categóricamente: "Los *babouvistas* eran materialistas toscos y sin civilizar".[2] Pero en aquellos años existían sociedades secretas –como la de los "trabajadores igualitarios" y la de los "humanitarios"– que postulaban la supresión del matrimonio y de la familia así como de la cultura, la ciencia y las bellas artes. Así, pues, la crítica de Marx al comunismo tosco daba perfectamente en el blanco al apuntar a ideas y programas de sociedades de su tiempo que postulaban, junto a un burdo igualitarismo, "la negación abstracta del mundo entero de la cultura y de la civilización".

El "comunismo político"

Marx presenta y condena también una segunda forma de comunismo falso, aunque lo caracteriza en términos menos precisos y detallados que a la forma anterior. Se trata de lo siguiente:

> El comunismo α) de naturaleza política todavía, democrático o despótico; β) con abolición del Estado, pero al mismo tiempo de esencia todavía imperfecta y afectada aún por la propiedad privada, es decir, por la enajenación del hombre. Bajo ambas formas se sabe ya el comunismo como reintegración o retorno del hombre en sí, como su-

[2] Carlos Marx y Federico Engels, *La Sagrada Familia*, p. 198.

> peración de la autoenajenación humana, pero, al no haber captado todavía la esencia positiva de la propiedad privada, ni haber comprendido tampoco la naturaleza *humana* de la necesidad, se halla todavía afectada e infectada por aquélla. Ha llegado a captar, es cierto, su concepto, pero no ha captado aún su esencia.[82]

Marx no agrega nada más acerca de esta forma inadecuada de comunismo y, por ello, se hace difícil comprender en qué consiste exactamente para él. Podemos, sin embargo, suponer con ayuda de dos textos de Marx escritos poco antes, "Sobre el problema judío" y la introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* que lo que aquí se trata de establecer son los límites de la superación de la enajenación reducida a un plano político. Esta limitación es la que encontraríamos en un "comunismo político", con un poder democrático o despótico o incluso con abolición del Estado. Desde los textos antes citados Marx ha dejado claramente manifiesto que no se debe confundir la emancipación política con la emancipación general humana. El comunismo que es de "naturaleza política todavía" mantiene la distinción entre ciudadano y hombre, característica de la limitación y la unilateralidad de la emancipación política, claramente expresada en "Sobre el problema judío". Se mantiene la enajenación que es inseparable de la propiedad privada. Cierto es que este comunismo comprende el "concepto de la propiedad privada", es decir, el papel que desempeña en la enajenación y, por ello, la suprime y se concibe a sí mismo "como reintegración o retorno del hombre en sí, como superación de la autoenajenación humana"; sin embargo, no ha comprendido su "esencia", es decir, no ha comprendido que la supresión de la propiedad privada no se puede fundar en una emancipación puramente política, razón por la cual dicho comunismo afectado e infectado por la propiedad privada, lejos de superar, mantiene aún la enajenación del hombre.

Es indudable que la crítica del joven Marx a esta forma de comunismo, como en el caso de las dos anteriores, no podía dejar de apuntar a doctrinas de su tiempo.[3] Pero, al no dar nombres, y to-

[3] Sobre la idea que el joven Marx tenía del "comunismo burdo" y las sociedades secretas de su tiempo, véase Paul Kägi, *La génesis del materialismo histórico*, pp. 193-196.

mando en cuenta el laconismo de esta crítica, se hace difícil fijar el blanco al que apunta. A este respecto sólo cabe señalar que el socialista utópico Cabet podría pasar por un representante del comunismo democrático si se piensa en las instituciones democráticas que presenta en la descripción de su sociedad utópica; que Blanqui y otros dirigentes de sociedades secretas, con su culto de la violencia, podrían considerarse en la línea del comunismo "despótico", y, finalmente, que Dézamy, desde 1842, en su *Código de la comunidad*, ponía el acento sobre todo en una sociedad sin la autoridad del Estado. Con esto simplemente queremos apuntar que el comunismo de "naturaleza política" no era una invención de Marx sino que —como el comunismo "tosco"— existía en las mentes de algunos socialistas y comunistas utópicos de la época.[4]

El comunismo como superación positiva de la propiedad privada

En suma, el joven Marx critica las diferentes formas de comunismo falso, inadecuado o inauténtico porque al no abolir positivamente la propiedad privada quedan infectados por ella incluso al suprimirla y, por tanto, mantienen la enajenación del hombre. Todas sus críticas vienen a delimitar el espacio donde tiene que encontrarse la solución, a saber: la verdadera abolición de la propiedad privada. Ni el comunismo tosco en el que "la función del *obrero* no se suprime, sino que se hace extensiva a todos los hombres",[81] sin que el obrero se realice como *hombre*, ni el comunismo "de naturaleza política", que hace extensiva la función de ciudadano a todos los hombres sin acabar con el desgarramiento de la relación entre los miembros de la sociedad burguesa ni permitir, por ende, que el ciudadano se realice a sí mismo como hombre, logran una superación positiva de la propiedad privada y, por tanto, su pretendida emancipación no alcanza el nivel de una emancipación general, humana.

[4] *Ibid.*, pp. 196-197.

Esta emancipación no la concibe Marx, en consecuencia, como superación de una determinada enajenación, sino como superación de toda enajenación. Tal es el sentido de sus críticas a las formas inadecuadas de comunismo, y tal es el sentido asimismo de su insistencia en la abolición positiva de la propiedad privada como fundamento de la superación de toda enajenación. Este fundamento es, en definitiva –y aquí pisamos ya el terreno de una tesis cardinal del materialismo histórico–, la vida real, la vida económica, la propiedad privada como producción material de la enajenación, de la "enajenación económica que es la enajenación de la *vida real*".[83] El movimiento de la propiedad privada es la producción y el consumo y, a su vez, "es la manifestación *sensible* del movimiento de toda la producción anterior, es decir, de la realización o la realidad del hombre".[83]

En diversas formas el joven Marx insiste una y otra vez en este papel fundante de la propiedad privada, que es asimismo el de la producción, y no como una esfera entre otras –religión, Estado, arte, etcétera– sino como la esfera en cuyo seno se dan todas las demás: "Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etcétera, no son más que modos *especiales* de la producción y se hallan sujetos a la ley general de ésta".[83]

No se trata, en rigor, de esferas distintas, sino de esferas sujetas a las leyes de la esfera económica, material. Por ello, esas leyes tienen un carácter general. Si ello es así, la superación positiva de la propiedad privada no es la superación de una enajenación, sino de todas: religiosa, política, etcétera. Por ello puede decir Marx que es, "por consiguiente, el retorno del hombre de la religión, la familia, el Estado, etcétera, a su existencia *humana*, es decir, *social*".[83]

Dado este papel determinante de la propiedad privada que realiza la enajenación económica, ésta no puede ser considerada como una enajenación entre otras, como por ejemplo la enajenación religiosa. Apartándose así claramente de Feuerbach, el joven Marx pone a esta última enajenación en su verdadero lugar, es decir, condicionado: "La enajenación religiosa, en cuanto tal, sólo se opera en el campo *de la conciencia* interior del hombre, pero la enajenación económica es la enajenación de la *vida real*; su superación abarca, por tanto, ambos aspectos".[83]

En consecuencia, la solución no puede estar en la superación de una forma de enajenación –como la religión– sino en superar aquella que –como la económica–, por ser la enajenación de la "vida real" abarca a todas, incluyendo a la religiosa. De ahí que el ateísmo diste mucho de ser la solución, ya que en definitiva, como la enajenación que pretende superar, sólo se da en la esfera de la conciencia. No es que no tenga nada que ver con el comunismo, pero es sólo un punto de partida y, además, abstracto. "El comunismo comienza inmediatamente (*Owen*) con el ateísmo, pero el ateísmo, por el momento, dista mucho todavía de ser *comunismo* y, en general, todo ateísmo sigue siendo todavía más bien una abstracción".[83]

Su filosofía –agrega Marx– es "una filantropía *filosófica* abstracta, mientras que la del comunismo es inmediatamente *real*".[83] Al aplicar este calificativo de "real" tanto a la enajenación económica como a su superación –el comunismo–, Marx se esfuerza por separarse tanto de la concepción abstracta de la enajenación (en Feuerbach), como de la superación postulada por los socialistas y comunistas utópicos (todavía unos meses antes el joven Marx calificaba al comunismo de "abstracción dogmática").

A través de la crítica de las formas inadecuadas de comunismo, Marx va diseñando, como su antítesis, el comunismo verdadero. Instalado en el suelo de lo real, tiene como premisa la superación positiva de la propiedad privada en cuanto ésta entraña la enajenación del hombre, a diferencia de las falsas superaciones de las distintas formas inadecuadas de comunismo que dejan en pie o se hallan infectadas todavía por el espíritu de la propiedad privada. Por ello el joven Marx caracteriza al

> [...] *comunismo*, como superación *positiva* de la *propiedad privada*, como *autoenajenación humana* y, por tanto, como real *apropiación* de la esencia *humana* por y para el hombre; por tanto, como el retorno total, consciente y logrado dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior, del hombre para sí como un hombre *social*, es decir, humano.[82]

Por entrañar la propiedad privada, bajo el capitalismo, la "dominación sobre los hombres" llevada a su término, o sea, el más alto

grado de enajenación, su superación *positiva* entraña, a su vez, la reintegración del hombre enajenado (económica, política o religiosamente) a su verdadera esencia. En el pasaje anterior hay que subrayar además dos elementos: 1) que la esencia humana, el hombre "humano" se caracteriza como "social"; vale decir, lo que se apropia el hombre, lo que recupera o aquello a lo que retorna es su dimensión "social" (volveremos sobre la importancia de esta "cualidad social" como sinónimo de "humano" o de "esencia humana"); 2) que esta apropiación de la "esencia humana" se efectúa real, plena y conscientemente conservando toda la riqueza del desarrollo humano. El verdadero comunismo, por ambos elementos, se separa radicalmente de sus formas inadecuadas consideradas anteriores.

A continuación nos presenta el joven Marx su famosa definición del comunismo verdadero. En una apretadísima caracterización enumera sus rasgos esenciales enlazando con otros pasajes en los que se establece su lugar como culminación de todo un proceso histórico necesario.

> Este comunismo es, como naturalismo acabado = humanismo y, como humanismo acabado = naturalismo; es la *verdadera* solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y del hombre contra el hombre, la verdadera solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es el secreto revelado de la historia y tiene la conciencia de ser esta solución.[82-83]

En este pasaje encontramos: a) la equiparación del comunismo con el humanismo y el naturalismo acabados, y éstos, a su vez, equiparados entre sí; b) el comunismo como solución de una serie de conflictos que, como se sobreentiende, se han dado hasta ahora a lo largo de todo el proceso histórico.

Comprendemos lo que el joven Marx, siguiendo a Feuerbach de cerca, entiende por humanismo: la apropiación de la esencia humana –de la que ha hablado en el pasaje anterior– por el hombre y para el hombre; o también –como se dice en ese mismo pasaje– el retorno del hombre (enajenado) a sí mismo como hombre *social*. El comunismo como humanismo, o sea en tanto que negación de la

propiedad privada, es, pues, la afirmación del hombre; podemos agregar: la afirmación *real*, a diferencia de otras formas de humanismo especulativo, abstracto, como el de Feuerbach. Pero ¿por qué equipara el joven Marx este humanismo con el *naturalismo*? ¿Se trata de una afirmación o reivindicación, en este caso, de la naturaleza?; pero ¿qué hay que entender entonces por naturaleza, o más exactamente, por relación entre el hombre y la naturaleza? Ahora bien, como veremos, este problema se halla estrechamente vinculado a la relación de los hombres entre sí, y ambas relaciones —en el comunismo— determinan la relación propiamente *humana*, social, con las cosas, así como el estatuto humano, social, de éstas.

Veamos cómo se dan y entretejen estas relaciones que, liberadas de su carácter conflictivo, le sirven a Marx para caracterizar al comunismo como naturalismo y humanismo. El comunismo, como superación positiva de la propiedad privada y, por tanto, de toda enajenación, significa un cambio en las relaciones entre los hombres, en la relación del hombre con la naturaleza, en la relación del individuo con las cosas y, finalmente, la afirmación consciente de sí mismo.

Universalidad de la cualidad social

Ya hemos visto, al analizar el fragmento sobre el "trabajo enajenado", cómo afecta la enajenación a las relaciones entre los hombres. La enajenación respecto del producto, del acto de la producción y de la vida genérica se traduce en una relación enajenada entre el obrero y el no-obrero.

En los *Cuadernos de París* Marx insiste en el problema de las relaciones entre los hombres bajo el régimen de la propiedad privada. La relación de hombre a hombre adopta la forma del intercambio y del comercio, relaciones que se encuentran mediadas por las cosas y en las que las cosas acaban por ocupar el lugar del hombre. En esta sociedad o comunidad del hombre enajenado "que es la caricatura de su *comunidad real*" lo que domina es la separación del hombre respecto a otro y no su unión. De ahí que al hombre enajenado "el vínculo *esencial* que le une a los otros hombres se le presente

como un vínculo accesorio, y más bien la separación respecto de los otros como su existencia verdadera".[5]

La relación de hombre a hombre se presenta, pues, enajenada. Lo que caracteriza al hombre como tal es justamente esta cualidad social, el relacionarse con los demás por este vínculo *esencial*. Mientras que en la enajenación este vínculo se vuelve accesorio y lo que prevalece es la separación, el individualismo egoísta, en el comunismo se retorna al "*hombre social*" que hace de la unión y no de la separación, del egoísmo, el vínculo esencial. La socialidad, así entendida, es la que estaba enajenada, bajo el régimen de la propiedad privada, en el intercambio y el comercio, que son, en definitiva, formas enajenadas de la relación social *esencial*, es decir, de la socialidad.

Entendida así, la socialidad (o esencia social del hombre, donde *social* y *humano* son términos equivalentes) sólo se da en el comunismo. En su forma enajenada, la encontramos bajo el régimen de la propiedad privada pero como relación en la que el hombre niega al otro hombre y afirma el poder de las cosas que sirven de mediadoras en su relación (poder que culmina en el poder del dinero).

Esta cualidad social hay que entenderla en su universalidad, tanto en el hombre como en la sociedad, e igualmente en el individuo y la comunidad, en sus actividades, goces y productos. Bajo el comunismo todo transparenta esta socialidad.

> El carácter *social* es, por tanto, el carácter general de todo el movimiento; *así como* la sociedad produce ella misma al *hombre* en cuanto *hombre*, es *producida* por él. La actividad y el goce, como su contenido, son también, en cuanto al *modo de existencia*, *sociales*, actividad *social* y goce *social*.[84]

Esta universalidad de la cualidad social se da siempre que el hombre actúe como tal, independientemente de que se trate de una actividad en común o no se dé directamente como tal. Lo que hago por mí o individualmente tiene también ese carácter social, pues el individuo es un ser social, con lo cual se vuelve una abstracción

[5] C. Marx, *Cuadernos de París*, pp. 137-138.

contraponer la sociedad al individuo y desaparece, por tanto, la distinción entre vida humana individual y vida genérica. En suma, la vida individual es sólo una forma de la vida genérica o de la vida del hombre conforme a su género, es decir, como "hombre humano, social".

El pasaje en el que el joven Marx aclara esta universalidad de lo social que borra la distinción o, más exactamente, la contraposición entre individuo y género, entre hombre y sociedad, o entre vida individual y social, merece ser transcrito:

> La actividad social y el goce social no existen, en modo alguno, *solamente* en forma de una actividad común directa y de un directo goce *común*, aunque la actividad *común* y el goce *común*, es decir, la actividad y el goce que se manifiestan y exteriorizan directamente en la *comunidad real* con otros hombres, se harán sentir siempre allí donde aquella expresión *directa* de lo social tenga su fundamento y sea adecuada a su naturaleza en la esencia de su contenido.[84]

Lo común no expresa por sí solo la socialidad; es preciso para ello que se funde en la esencia de su ser y se adecue a su contenido, es decir como vínculo esencial, de unión. Pero incluso lo social puede expresarse en otra forma: no en este carácter común sino en una forma individual o solitaria si es que en este comportamiento se actúa como *hombre*.

> Aun cuando yo actúe *científicamente*, etcétera, desarrolle una actividad que rara vez puedo llevar a cabo directamente en común con otros, actúo *socialmente*, porque actúo como *hombre*. No sólo me es dado como producto social el material de mi actividad –ya que en el pensador actúa incluso el lenguaje–, sino que ya mi *propia* existencia *es* actividad social; de ahí que lo que yo haga por mí lo hago por mí, para la sociedad y con la conciencia que tengo de ser un ente social.[84]

Aquí el problema de la socialidad se traslada del plano de la vida real al del pensamiento, al de la conciencia. La conciencia general o genérica no es sino la forma teórica de la vida social real, es el ser social en estado teórico, pero al mismo tiempo, como acabamos de

ver al final del pasaje anterior, el hombre se comporta socialmente con la conciencia de su socialidad, es decir, de ser un ente social.

Mi conciencia *general* no es sino la forma *teórica* de aquello de que la comunidad *real*,[6] la esencia social, es la forma *viva*, mientras que hoy en día la conciencia *general* es una abstracción de la vida real y, como tal, se enfrenta a ella. De ahí que también la *actividad* de mi conciencia general —en cuanto tal— sea mi existencia *teórica* en cuanto ente social.[84]

En los dos pasajes siguientes —distintos, no enlazados entre sí— Marx establece una relación mutua entre vida social real y conciencia genérica en la que se ve cómo la universalidad de la socialidad abarca al hombre en su totalidad (tanto en su vida individual como en la social, tanto en su vida real como en su vida teórica).

Sobre la unidad de la vida genérica (social) e individual:

Hay que evitar, sobre todo, el volver a fijar la "sociedad", como abstracción, frente al individuo. El individuo *es* el *ente social*. Su manifestación de vida —aunque no aparezca bajo la forma directa de una manifestación de vida *común*, realizada conjuntamente con otros— *es*, por tanto, una manifestación y exteriorización de la *vida social*. La vida individual del hombre y su vida genérica no son *distintas*, por mucho que —necesariamente, además— el modo de existencia de la vida individual sea un modo más bien *especial* o más bien *general*.[84]

Sobre la unidad o relación mutua de la vida social en el pensamiento y en la realidad: "El hombre manifiesta su *vida social* real y se limita a repetir su existencia real en el pensamiento como conciencia *genérica*, del mismo modo que, a la inversa, el ser genérico se confirma en la conciencia genérica y es para sí en su generalidad, como ente pensante".[84-85]

De acuerdo con esta unidad de la conciencia genérica y la vida social real, es decir, del doble plano —teórico y real— de la sociedad, resulta perfectamente comprensible la afirmación de que "pensar y

[6] Como en los *Cuadernos de París,* esta comunidad verdadera (o comunismo) se contrapone a la comunidad enajenada.

ser, por tanto, aunque *distintos*, constituyen, al mismo tiempo, una *unidad*",[85] unidad que, por darse justamente en la socialidad, es asimismo unidad del individuo y el género.

Sólo si no se entiende la socialidad en esta relación unitaria de la vida genérica (social) y de la vida individual, puede parecer la muerte —como desaparición del individuo— la afirmación de uno de los polos de esta relación (el género) frente al otro (el individuo). Pero Marx aclara: "La *muerte*, como una terrible victoria de la especie sobre un determinado individuo, parece contradecir su unidad; pero el individuo determinado no es más que un *determinado ser genérico* y, en cuanto tal, mortal".[85]

No hay tal contradicción si, como se ha dicho antes en otros pasajes, la vida individual es un modo más especial o más general de la vida genérica, o la vida genérica es, en definitiva, una vida individual más especial o más general.

En suma, la universalidad de la cualidad social impide que la sociedad pueda ser hipostasiada frente al individuo, con una realidad sustantiva e independiente de él. Es decir, la socialidad no sería previa a cada individuo determinado, de la misma manera que los individuos, aun concebidos como seres sociales, no existirían previamente o con independencia de la sociedad (como totalidad de las relaciones sociales). La socialidad no está del lado de individuos aislados ni tampoco del lado de la sociedad al margen de los individuos determinados (concretos). Por ello, al individuo de los *Manuscritos* correctamente entendido no le es aplicable la crítica que el propio Marx dirige a Feuerbach en la tesis VI, ya que la esencia social (la socialidad) no la concibe Marx en los *Manuscritos* como "algo abstracto e inmanente a cada individuo". Por ello no se le puede atribuir al Marx de los *Manuscritos* esta concepción feuerbachiana de la esencia humana y, por tanto, del individuo.

Sostener esto es pasar por alto la universalidad de lo social tanto en el individuo como en el género. El joven Marx no concibe la socialidad como una cualidad inherente a individuos aislados; el individuo es un ser social porque en él se especifica o determina esta cualidad social. Ciertamente, esta concepción del individuo y de la socialidad no será negada sino enriquecida por Marx en la tesis VI sobre Feuerbach al afirmar que "la esencia humana es el

conjunto de las relaciones sociales". La esencia humana (la socialidad) es el punto de partida, no en el sentido feuerbachiano –como algo existente al margen de los individuos aislados–, tampoco en el sentido de los *Manuscritos* –como una cualidad que va del género al individuo especificándose en él, o del individuo al género generalizándose éste en aquél–, sino como conjunto de relaciones sociales. La justa relación entre esencia e individuos u hombres concretos en la tesis VI sobre Feuerbach no exige enviar el concepto de "esencia social" y su relación con los individuos, en los *Manuscritos*, a un basurero feuerbachiano. Lo que sí es necesario reconocer es que la unidad de lo genérico y lo individual en los *Manuscritos* o de la esencia social y de los individuos no permite establecer en esta unidad-distinción el papel determinante, de fundamento, de las relaciones sociales con respecto a los hombres (los individuos determinados).

Subrayemos finalmente sobre el tema de la socialidad en los *Manuscritos* y su carácter universal –cuando se supera, con la abolición positiva de la propiedad privada, su forma enajenada–, que la característica fundamental en las relaciones entre los hombres es la unidad esencial de la vida individual del hombre y su vida genérica (social). Esta unidad –negada cuando reviste una forma enajenada, donde el hombre, lejos de reconocerse en su vida genérica, ve ésta como algo ajeno, extraño– es la que el comunismo ofrece como solución del "conflicto entre hombre y hombre" y entre "individuo y género".

Naturalismo del hombre y humanismo de la naturaleza

Veamos ahora cómo resuelve el comunismo el conflicto entre el hombre y la naturaleza, y cómo surge una nueva relación en la que ambos términos entren en unidad; unidad que sólo surge *en*, *por* y *para* el hombre *social*. Esta unidad implicará justamente la sociedad como comunidad verdadera entre los hombres, y sólo en la medida en que se supera la enajenación de las relaciones entre los hombres podrá darse –con el comunismo– una nueva relación entre el hombre y la naturaleza. Esta nueva relación requiere, para el joven Marx,

la unidad de lo natural y lo humano en cada término, o sea, lo natural en lo humano y lo humano en lo natural. La relación entre los dos términos, como superación del conflicto entre ellos, entraña a su vez la relación en cada uno de ellos. El hombre con su naturalidad entra en relación con una naturaleza humanizada por su trabajo, por la producción. En cuanto que reivindica –en la forma que veremos– lo natural en el hombre, Marx puede hablar de un naturalismo del hombre; y en cuanto que reivindica lo humano en la naturaleza (la naturaleza humanizada), puede hablar asimismo de un humanismo de la naturaleza. Pero dejemos ahora la palabra al propio Marx:

> La esencia *humana* de la naturaleza existe solamente para el hombre *social*, ya que solamente existe para él como *nexo* con el *hombre*, como existencia suya para el otro y del otro para él, al igual que como elemento de vida de la realidad humana; solamente así existe como *fundamento* de su propia existencia *humana*. Solamente así se convierte para él en existencia *humana* su existencia *natural* y la naturaleza se hace para él, hombre.[84]

En este pasaje se habla de una peculiar relación del hombre con la naturaleza: entre la naturaleza con su "esencia humana" y el "hombre social". Se trata de una relación nueva que, como solución de conflictos anteriores, viene a darse con la superación positiva de la propiedad privada (o comunismo). Pues hay que precisar que el hombre, cualquiera que sea la especificidad de su relación –de conflicto o de unidad–, siempre se encuentra en relación con la naturaleza. El hombre está siempre en relación con ella, ya sea subjetivamente, en cuanto que él mismo es naturaleza, ya sea con la naturaleza que existe objetivamente, en cuanto que la integra en su mundo, no simplemente como objeto de su conciencia sino como objeto de su transformación real, física, mediante el trabajo. La naturaleza se vuelve así naturaleza humanizada, naturaleza para el hombre. La afirmación de que "el hombre es un ser natural humano" no significa que el hombre rompe con la naturaleza sino que, por el contrario, la ajusta, la adecua a su medida humana. La naturaleza de por sí no tiene este carácter antropológico. Solamente existe

con su "esencia humana", como resultado de su transformación material, mediante el trabajo, para el hombre *social*. "Ni la naturaleza –objetivamente– [o sea, como naturaleza exterior al hombre] ni la naturaleza subjetivamente [o sea, como naturaleza en cada hombre concreto] existe de un modo inmediatamente adecuado al ser *humano*".[117]

La naturaleza tiene que recibir mediante una actividad del hombre (la producción, el trabajo) esa cualidad o "esencia humana" que de por sí no tiene. Pero, por otro lado, no existe como tal, como naturaleza humanizada, con su "esencia humana" para cualquier hombre y en cualquier situación, sino justamente como señala claramente Marx en uno de los pasajes anteriores, para el hombre "social", pues sólo para el hombre que ha superado la enajenación, y que se relaciona con otros hombres en una relación verdaderamente *social*, humana, la naturaleza se presenta no con una objetividad exterior, sino "como nexo con el *hombre*".

Marx no niega la existencia de la naturaleza al margen del hombre; y no sólo no la niega sino que admite su prioridad ontológica. Pero para el hombre en cuanto hombre la naturaleza sólo existe en la medida en que, gracias a su trabajo, "se adecua a su ser humano". En este sentido –y no en el sentido idealista que algunos intérpretes le han atribuido– el joven Marx puede decir que "la *naturaleza*, considerada abstractamente, de por sí, separada del hombre, es *nada* para éste".[123] Para el hombre en cuanto tal sólo existe en la medida en que, gracias a su trabajo, la humaniza. Fuera de esta relación, considerada en sí o como simple objeto de contemplación, es para él *nada*.

Ahora bien, este devenir hombre de la naturaleza tiene efectos esenciales en su propia naturaleza, ya que también se opera un proceso de transformación de la existencia *natural* del hombre (de lo que hay en él de naturalidad) en existencia humana. Y justamente en la medida en que se opera esta transformación la naturaleza "se hace para él, hombre", es decir, se presenta con su esencia humana. Pero no todo hombre puede advertir esta humanización de la naturaleza, sino sólo el "hombre social", que mantiene una relación propiamente humana con otros hombres. El hombre no puede entrar en una verdadera relación con la naturaleza si no mantiene, como

hombre *social*, una verdadera relación con los otros hombres. La sociedad, como comunidad real, verdaderamente humana, significa la unidad esencial de los dos términos. Por ello dice Marx que "La *sociedad* es, por tanto, la cabal unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el acabado naturalismo del hombre y el acabado humanismo de la naturaleza".[84]

Naturalismo del hombre = afirmación de lo natural en el hombre; no de lo natural en un nivel animal sino humanizado, es decir, ya con un valor humano (esto se nos aclarará al hablar, un poco más adelante, de la "socialización" o humanización de los sentidos). Humanismo de la naturaleza = afirmación de lo humano en la naturaleza. En verdad se trata de dos caras de la misma moneda; por ello el joven Marx ha podido equipararlos entre sí y, a su vez, con el comunismo en cuanto superación de la enajenación y afirmación del hombre.

La apropiación como comportamiento humano hacia el objeto

El comunismo introduce un cambio radical en la relación sujeto-objeto, en la relación entre el hombre y los objetos. Este cambio afecta a los dos términos de la relación: al comportamiento del sujeto respecto al objeto y a la naturaleza misma del objeto. En este sentido, cabe hablar de una relación *humana* con el mundo y de objetos que expresan o confirman el comportamiento humano hacia él. A esta relación se contrapone —como veremos inmediatamente— la que se establece entre el hombre y las cosas bajo el imperio de la propiedad privada. Veamos cómo caracteriza Marx la relación determinada por la esencia misma de la propiedad privada: "La *propiedad privada* es simplemente la expresión sensible del hecho de que el hombre es algo *objetivo* para sí y, al mismo tiempo, un objeto ajeno y no humano, de que su manifestación de vida es su enajenación vital; su realización, su privación de realidad".[85]

Si la propiedad privada es enajenación, el modo de apropiarse el hombre de los objetos tiene que ser afectado necesariamente por

esta "expresión sensible" del hecho de la enajenación. La relación de apropiación sólo se concibe entonces como *tenencia* o *posesión* del objeto. Por ello dice Marx:

> La propiedad privada nos ha vuelto tan estúpidos y unilaterales, que sólo consideramos que un objeto es *nuestro* cuando lo tenemos, es decir, cuando ese objeto representa para nosotros un capital o lo poseemos directamente, lo comemos, lo bebemos, lo llevamos sobre nuestro cuerpo, lo habitamos, etcétera, en una palabra, cuando lo *usamos*.[85]

Se trata, pues, como vemos, de una relación unilateral; la riqueza de relaciones del hombre con el mundo es reducida a una sola: "*Todos* los sentidos físicos y espirituales han sido sustituidos, pues, por la simple enajenación de *todos* estos sentidos, por el sentido de la *tenencia*".[85]

Podemos resumir esta parte diciendo que, para Marx, la relación del hombre con las cosas, el modo como las hace suyas y se las apropia bajo el imperio de la propiedad privada es el de la tenencia y la utilización: apropiarse del objeto es poseerlo. En segundo lugar, al reducirse la multiplicidad de relaciones del hombre con el mundo, con las cosas, a esta relación unilateral, los sentidos del hombre, tanto los físicos como los espirituales, dejan su sitio a uno solo: el del tener, lo cual significa asimismo que se produce una enajenación de todos los sentidos a capacidades del hombre como sentido del tener. La propiedad privada transforma la apropiación en simple posesión o tener, con lo cual la esencia humana se empobrece absolutamente.

La superación positiva de la propiedad privada cambia sustancialmente la naturaleza de la apropiación y le devuelve su carácter humano. Un objeto será nuestro cuando se convierte en afirmación o confirmación de nuestra realidad humana. Esto pone en acción toda una riqueza de relaciones con él, y todos nuestro sentidos. El hombre no está en una relación unilateral con el objeto y éste no sólo es apropiado en un solo plano (el de su utilidad). Tanto el sujeto como el objeto se relacionan entre sí por su respectivo ser omnilateral. Veamos ahora cómo expresa esto el joven Marx:

El hombre se apropia su ser omnilateral de un modo omnilateral y, por tanto, como hombre total. Cada una de sus relaciones *humanas* con el mundo, la vista, el oído, el olfato, el gusto, la sensibilidad, el pensamiento, la intuición, la percepción, la voluntad, la actividad, el amor, en una palabra: todos los órganos de su individualidad, como órganos que son directamente en su forma órganos comunes, representan en su comportamiento *objetivo* o en su *comportamiento hacia el objeto* la apropiación de éste.[85]

Aunque la palabra "apropiación" es la misma con que se ha designado antes la relación de posesión o utilización del objeto, sin embargo, su contenido conceptual es distinto. Apropiarse un objeto no significa aquí tenerlo o utilizarlo simplemente, sino tenerlo o hacerlo nuestro por su realidad *humana*, lo cual requiere a su vez formas de relación tan múltiples como la multiplicidad de las determinaciones esenciales y de las actividades humanas. "La apropiación de la realidad *humana*, su comportamiento hacia el objeto, es la *confirmación de la realidad humana;* es, por tanto, algo tan múltiple como múltiples son las *determinaciones esenciales* y las *actividades* humanas".[85]

La apropiación pierde aquí el significado unilateral y pobre de posesión para convertirse en comportamiento humano hacia el objeto. En esta relación cambia sustancialmente el estatuto del sujeto, cambio que está subrayado con el calificativo de *humano*, pero también se altera sustancialmente el *status* del objeto o de la cosa apropiada. Éste ya no se presenta simplemente, en esta relación, por el lado único de su utilidad exterior (cuando lo comemos, lo bebemos o cuando representa un capital) sino como "realidad humana", como objeto que realiza y manifiesta "las fuerzas esenciales humanas". El objeto se ha vuelto humano. Pero decir que el objeto manifiesta al hombre y que éste, a su vez, se manifiesta en él, se hace objeto, indica que los dos términos de la relación se encuentran en estrecha unidad y que uno implica necesariamente al otro.

Así, pues, mientras que, de una parte, para el hombre en sociedad [expresión equivalente de la ya conocida por nosotros del "hombre *social*, humano"], la realidad objetiva se convierte en realidad de las fuerzas esenciales humanas, en realidad humana y, por tanto, en rea-

lidad de sus *propias* fuerzas esenciales, todos los *objetos* pasan a ser, para él, la *objetividad* de sí mismo, como los objetos que confirman y realizan su individualidad, como *sus* objetos, es decir, que *él mismo* se hace objeto.[86]

La emancipación (o humanización de los sentidos)

Para que la apropiación de las cosas adquiera este carácter humano, por lo que se refiere tanto al comportamiento del hombre hacia el objeto como al objeto mismo, se requiere la abolición de la propiedad privada. La emancipación humana fundada en ella implica necesariamente la emancipación de los sentidos. "La abolición de la propiedad privada es, por tanto, la total *emancipación* de todos los sentidos y cualidades humanos; pero es esta emancipación precisamente por el hecho de que estos sentidos y cualidades se han hecho *humanos,* tanto subjetiva como objetivamente".[86]

Y aquí volvemos, desde otro ángulo, al tema de la humanización (o socialización) de lo natural justamente en relación con los sentidos.

Los sentidos, tanto los físicos como los espirituales, son los órganos mediante los cuales la individualidad entra en relación de apropiación con los objetos. Mientras que la filosofía tradicional espiritualista ve lo humano en la esfera de la razón y sitúa a los sentidos en la esfera de lo irracional o de lo simplemente natural, Marx los inserta en el proceso de socialización y humanización que antes hemos considerado. En este proceso se vuelven también sociales y humanos, y pierden, por tanto, su condición de elemento irracional o puramente natural que, en contraposición al ser verdaderamente humano (el espíritu, la razón), tiene en las concepciones tradicionales del hombre. Y en cuanto que los sentidos se hallan sujetos también a un proceso de humanización y socialización tienen también historia, es decir, se inscriben en el proceso de desarrollo humano, que va desde la enajenación hasta la superación de la enajenación.

Ya vimos antes que, bajo el imperio de la propiedad privada, los sentidos se reducen al sentido del tener. Ahora bien, la humanización

de los sentidos se halla vinculada al proceso de humanización del objeto y del sujeto. En primer lugar, el destino del sentido es inseparable del destino del objeto: "El ojo se ha convertido en ojo *humano*, del mismo modo que su *objeto* se ha convertido en un objeto social, *humano*, procedente del hombre y para el hombre".[86]

Sin la existencia del objeto como objeto humano no puede haber propiamente sentido humano. Pero, a la vez, sólo para un sentido humano el objeto social, humano, puede existir como tal.

> Así como la música despierta el sentido musical del hombre y la más bella de las músicas *carece* de sentido y de objeto para el oído no musical, pues mi objeto no puede ser otra cosa que la confirmación de una de mis fuerzas esenciales, es decir, sólo puede ser para mí como sea para sí mi fuerza esencial en cuanto capacidad subjetiva, ya que el sentido de un objeto para mí (que sólo tiene sentido para un sentido a tono con él) llega precisamente hasta donde llega *mi* sentido, y por eso los *sentidos* del hombre social son *otros* que los del hombre no social, así también es la riqueza objetivamente desplegada de la esencia humana la que determina la riqueza de los sentidos subjetivos del *hombre*, el oído musical, el ojo capaz de captar la belleza de la forma.[86-87]

Hay, pues, una dialéctica de los sentidos y del objeto que los vuelve inseparables. Sólo hay sentido porque existe su objeto humano; pero este objeto sólo existe para el sentido correspondiente. Y esto puede extenderse a todos lo sentidos humanos.

> Pues es la existencia de *su* objeto, la naturaleza *humanizada*, lo que da vida no sólo a los cinco sentidos, sino también a los llamados sentidos espirituales, a los sentidos prácticos (la voluntad, el amor, etcétera), en una palabra: al sentido *humano*, a la humanidad de los sentidos.[87]

Pero volviendo a los "sentidos naturales" –pues los "espirituales" siempre han sido reivindicados por las filosofías idealistas-espiritualistas como verdaderamente humanos–, podemos considerar como una aportación del joven Marx la reivindicación de esta actividad *sensible*, una vez liberada del carácter puramente animal o

irracional que se atribuía a su naturalidad. Marx reivindica aquí lo natural y sensible como esfera de lo humano. Ahora bien, esta "humanidad de los sentidos", o presencia de lo humano en lo natural mismo, no está inscrita en la naturaleza como algo dado, sino que el hombre tiene que conquistarla, justamente como tiene que conquistar o hacerse su propia naturaleza humana. Por ello, dice Marx: "La *formación* de los cinco sentidos es la obra de toda la historia universal anterior".[87]

Sentido humano y forma humana del objeto

Para que se dé un sentido humano adecuado se requiere que el hombre objetive su esencia humana; es necesario asimismo que la necesidad adopte una forma humana. Solamente así se puede ver la forma humana de las cosas.

> El *sentido* aprisionado por la tosca necesidad práctica sólo tiene un sentido limitado. Para el hombre hambriento no existe la forma humana de la comida [...] El hombre angustiado y en la penuria no tiene el menor sentido para el más bello de los espectáculos; el tratante en minerales sólo ve el valor mercantilista, pero no la belleza ni la naturaleza peculiar de los minerales en que trafica; no tiene el menor sentido mineralógico.[87]

Aquí tenemos claramente establecida la correspondencia entre sentido humano y forma humana del objeto. Así como el hambriento no tiene el sentido necesario para captar la forma humana del objeto y sólo ve éste como medio para satisfacer el hambre, con lo cual se borra la diferencia entre lo natural y lo humano, o entre el animal y el hombre, así también el hombre sujeto a las necesidades más apremiantes no tiene tampoco el sentido estético, sentido (por otra parte, que no puede nunca prescindir de su lado natural, físico) para la belleza. Pero Marx extiende su ejemplo, al hablar del "tratante de minerales", a la situación de los sentidos en las condiciones del régimen de la propiedad privada en las que, como ya hemos visto antes, todos los sentidos se reducen a uno solo: el senti-

do del *tener*, de la posesión. Por ello, el tratante en minerales sólo ve el valor comercial, no la belleza ni la naturaleza del mineral con que comercia. Aquí sus sentidos tanto físicos como espirituales se hallan enajenados por el predominio de un solo sentido: el de la posesión.

Hay, pues, una diferencia sustancial entre el sentido *humano* y el sentido *tosco*, que no alcanza este nivel; es la misma que existe entre el objeto con su objetividad puramente natural, exterior, y el objeto humano o social. Por ello puede decir Marx que

> [...] el ojo *del hombre* disfruta de otro modo que el ojo tosco, no humano, el oído *del hombre* de otro modo que el oído tosco, etcétera. Ya lo hemos visto. El hombre solamente no se pierde en su objeto cuando éste se convierte para él en objeto *humano* o en hombre objetivado. Y esto sólo es posible al convertirse ante él en objeto *social* y verse él mismo en cuanto ente social, del mismo modo que la sociedad cobra esencia para él en este objeto.[86]

Así, pues, los sentidos, siendo naturales, se vuelven humanos en la medida en que los objetos, mediante la objetivación, la producción, se vuelven asimismo humanos. Lo humano, lo social, no es, por tanto, privativo de los llamados sentidos espirituales sino que está también, por obra del hombre, de su objetivación, en lo natural mismo. Y, de este modo, el hombre y la naturaleza, ya sea ésta entendida objetivamente (como naturaleza exterior) o subjetivamente (como naturaleza *en el* hombre mismo), se hallan en una unidad esencial.

La industria y las fuerzas esenciales del hombre

El papel que desempeña la objetivación, es decir, la producción, la industria, en esta unión de la naturaleza y el hombre, le lleva a Marx a verla en una forma hasta entonces inconcebible no sólo para la economía política (para la cual lo humano queda fuera de la producción) sino también para toda la filosofía anterior, para la cual lo humano se encuentra sólo en la esfera de las llamadas actividades espirituales del hombre.

Vemos cómo la historia de la *industria* y la existencia *objetiva* de la industria, ya hecha realidad, es el libro *abierto* de las *fuerzas esenciales humanas*, la psicología humana colocada ante nuestros sentidos, que hasta ahora no se concebía como entroncada con la *esencia* del hombre, sino siempre en un plano externo de utilidad.[87]

La industria, que hasta ahora sólo era concebida por su utilidad exterior, tiene, pues, una relación con la esencia del hombre y, como tal, se convierte en un libro en el que podemos leer –escrito en caracteres industriales– el destino real, presente e histórico de las "fuerzas esenciales del hombre". Todo esto es perfectamente congruente con la crítica que el joven Marx ha hecho a la economía política burguesa por haber dejado al hombre fuera de la producción. Pero la crítica alcanza asimismo a toda psicología o antropología filosófica que sólo ve la esencia humana o la realidad de las fuerzas esenciales del hombre al margen de la industria y la producción, y sólo la concibe en forma abstracta, general, como política, arte, literatura, etcétera. Moviéndose en la esfera de la enajenación, este punto de vista sólo ve la industria por su utilidad exterior, y de ahí la búsqueda de la esencia humana fuera de ella, en las actividades espirituales. Por el contrario: "En la *industria usual, material...*, tenemos ante nosotros, bajo la forma de *objetos útiles sensibles y ajenos*, bajo la forma de la enajenación, las *fuerzas esenciales objetivadas* del hombre".[88]

Esta aclaración, aunque esperada, era necesaria. La industria entronca, ciertamente, con la esencia del hombre, es la manifestación de sus fuerzas esenciales, la objetivación de ellas. Pero se trata de un entronque en la esfera de la enajenación, en la que la esencia humana se presenta enajenada. Por ello, la industria se concibe por su utilidad exterior; y lo que Marx ha llamado antes "libro abierto" se convertirá en un "libro cerrado" para la psicología que no advierta ese entronque entre industria y hombre.

Los puntos suspensivos del pasaje anterior tienen que ser rellenados con un paréntesis explicativo de la industria usual material que dice así: "(puede concebirse como una parte de aquel movimiento general, al igual que puede verse en ella una parte *especial* de la industria, puesto que hasta ahora toda actividad humana ha sido siempre trabajo y, por tanto, industria, actividad enajenada a sí misma)".[88]

Este texto entre paréntesis tiende a llamar nuestra atención sobre el elemento histórico, dinámico, de la industria usual, material (o sea la industria capitalista a la que corresponde el trabajo enajenado, objeto de análisis en el fragmento correspondiente del primer manuscrito). Esta industria, y el trabajo enajenado respectivo, forman parte de un movimiento general que también ha considerado ya Marx: el movimiento real de la propiedad privada, de la que la propiedad industrial constituiría la forma más acabada y, por tanto, también la forma más plena de la enajenación. Por otro lado, esta industria capitalista es una parte "especial" de la industria, del trabajo, puesto que hasta ahora toda industria o trabajo ha revestido la forma enajenada. En suma, la enajenación del trabajo, de la industria usual, es un elemento de la enajenación de todo trabajo que acompaña al movimiento de la propiedad privada en sus diferentes momentos. En resumen, esta industria usual, capitalista, y el trabajo industrial enajenado son formas específicas de un movimiento general en el que "hasta ahora" toda industria y todo trabajo han estado siempre enajenados.

Fundamento antropológico y unidad de las ciencias

Volvamos ahora al problema de la psicología como ciencia. Dice Marx:

> Una *psicología* para la que esto [o sea, la objetivación de las fuerzas esenciales en la industria] sea un libro cerrado, es decir, que no penetra en lo que es precisamente la parte sensiblemente más actual, más accesible de la historia, no puede llegar a ser una ciencia *real* y efectivamente llena de contenido.[88]

Para Marx no puede ser ciencia una psicología que, "*altaneramente*, hace caso omiso de esta gran parte del trabajo humano" y no penetra en lo que es precisamente más actual y más accesible de la historia. En suma, cuando se trata de su objeto, el hombre no advierte la objetivación de sus fuerzas esenciales en la industria, en el trabajo. Por moverse en la esfera de la enajenación, no ha sido capaz de captar este entronque.

Pero esto plantea el problema de ver cómo afecta precisamente a las ciencias de la naturaleza ese entronque entre industria y esencia humana, o también esta relación que mediante la industria, el trabajo, se establece, aunque en forma enajenada, entre el hombre y la naturaleza.

Se trata de determinar si las ciencias naturales pueden ser consideradas por sí mismas como simple conocimiento del mundo o si, al igual que la industria, tienen que ser puestas también en relación con el hombre. En primer lugar, Marx señala el papel que estas ciencias desempeñan, por medio de la industria, en la vida humana, aunque se presentan con un carácter ambivalente: preparan la emancipación del hombre, pero, a la vez, cumplen un papel enajenante al "completar la deshumanización".[88]

Marx subraya cómo las ciencias naturales influyen *prácticamente* en la vida humana por medio de la industria y con ello las pone en relación con el hombre, con sus necesidades. En este sentido, como la industria, a la cual sirven, son también expresión de la relación del hombre con la naturaleza.

Las ciencias naturales tienen una orientación material vinculada al carácter antropológico de la naturaleza transformada por la industria. Y, de la misma manera que la industria, tiene que ser puesta en relación con el hombre. No son dos mundos con dos bases distintas: el uno meramente contemplativo, el otro práctico. Como la industria, se integran prácticamente en el mundo humano, y como la industria, tienen la misma base. No hay ciencias en sí sino ciencias para el hombre, y en este sentido habla Marx de su influencia práctica sobre la vida humana. Por este carácter *práctico*, por estar al servicio del hombre, las ciencias de la naturaleza tienen ya un carácter antropológico.

Pero Marx no se limita a atribuir este carácter a la función práctica que cumplen las ciencias, sino que lo ve también en su objeto. O sea, independientemente de su influencia en la vida humana, por medio de la industria, su objeto –como ya hemos visto–, o sea la naturaleza, tiene también un carácter antropológico. Ya sabemos que la naturaleza que existe para el hombre no es la naturaleza en sí, con su pura objetividad exterior, sino la naturaleza transformada por él justamente con su trabajo, con la industria. "La naturaleza tal

como se forma en la historia humana –acta de nacimiento de la sociedad humana– es la naturaleza *real* del hombre; por donde la naturaleza, al ser formada por la industria, aunque sea en forma *enajenada*, es la verdadera naturaleza *antropológica*".[88]

Puede agregar por ello el joven Marx: "El *hombre* es el objeto inmediato de la ciencia de la naturaleza".[89]

Al enfrentarse a la naturaleza humanizada, las ciencias naturales se enfrentan al hombre mismo, ya que lo que ponen de manifiesto es lo humano en la naturaleza misma. Ahora bien, si las ciencias naturales tienen por objeto al hombre (se entiende: la humanidad de la naturaleza), la ciencia del hombre muestra el modo como la naturaleza se presenta en su vida o, también, lo natural en el hombre. Por ello ahora puede decir que:

> [...] la *naturaleza* es el objeto inmediato de la *ciencia del hombre*. El objeto primero del hombre –el hombre– es la naturaleza, la sensibilidad y las especiales fuerzas esenciales sensibles del hombre, del mismo modo que sólo encuentran su realización objetiva en los objetos *naturales*, sólo pueden encontrar, en general, su autoconocimiento en la ciencia del ser natural.[89]

Resulta así que el objeto de la ciencia del hombre –o sea, el hombre– es inmediatamente naturaleza sensible, un ser dotado de fuerzas sensibles y, por tanto, esta ciencia tiene que partir de la naturalidad del hombre. Así, pues, la ciencia del hombre –su autoconocimiento– tiene que tener por base a la ciencia natural. Para Marx, siguiendo a Feuerbach, no hay ciencia que no parta de la sensibilidad y, por consiguiente, de la naturaleza.

"La *sensibilidad* (véase Feuerbach) tiene que ser la base de toda ciencia. Sólo partiendo de ella, bajo la doble forma de la conciencia *sensible* y la necesidad *sensible* –es decir, solamente si la ciencia parte de la naturaleza–, será una ciencia *real*".[88]

Pero para llegar a este punto culminante "hay que pasar por la historia preparatoria y de desarrollo de toda la historia", entendida aquí esta última como "transformación de la naturaleza en hombre".[88] El problema, pues, de la relación entre las ciencias naturales y la ciencia del hombre lo resuelve Marx sobre la base de la

relación del hombre con la naturaleza (como transformación de ésta por aquél) y considerada esa relación históricamente. La historia humana, se sobreentiende, es de por sí una parte de la historia *natural*, "o sea, de la transformación de la naturaleza en hombre".

La historia humana, como proceso de enajenación y superación de la enajenación, es una parte del proceso de humanización de la naturaleza, de su transformación en naturaleza antropológica. Este proceso en el que se unen la naturaleza y el hombre se da también en su unidad, como unidad que ciertamente se alcanza en un proceso histórico también, entre las ciencias de la naturaleza y la ciencia del hombre. Así como en la naturaleza acaba por estar el hombre y en el hombre la naturaleza, así también las ciencias que se ocupan de la naturaleza del hombre acabarán por unirse. "Las ciencias naturales se convertirán con el tiempo en la ciencia del hombre, del mismo modo que la ciencia del hombre englobará las ciencias naturales y sólo habrá, entonces, *una* ciencia".[88-89]

Hay, pues, un doble movimiento de ambas ciencias que converge, en definitiva, en un mismo punto: el hombre. Pues las ciencias naturales van de la naturaleza al hombre, ya sea como naturaleza antropológica, ya sea como naturaleza sensible o sensibilidad humana, y la ciencia del hombre va del hombre a la naturaleza, ya que las "fuerzas esenciales del hombre" sólo se realizan objetivamente en los objetos naturales y, por tanto, sólo encuentran su conocimiento de sí en la ciencia del ser natural, y el lenguaje –"elemento de exteriorización de vida del pensamiento"– es también un elemento natural, sensible. Por todo ello, la unidad del hombre y la naturaleza que pone fin al conflicto entre ambos significa también la unidad de las ciencias de la naturaleza y de la ciencia del hombre. O como dice Marx: "Realidad *social* de la naturaleza y ciencia natural *humana* o *ciencia natural del hombre* son términos idénticos".[89]

Esta situación de las ciencias naturales que Marx caracteriza como un movimiento hacia el hombre, por dotarse de un carácter antropológico que las llevará a la unidad con la ciencia del hombre, y al moverse ésta en un sentido inverso pero convergente, es ignorada, a juicio de Marx, tanto por la filosofía como por la historiografía. Y señala a este respecto:

> Las *ciencias naturales* han desarrollado una actividad enorme y se han asimilado un material sin cesar creciente. Sin embargo, la filosofía se ha mantenido tan ajena frente a ellas como ellas ante la filosofía. La asociación momentánea no ha pasado de ser una *fantástica ilusión.*[88]

Esta situación de extrañamiento de la filosofía respecto de las ciencias naturales se da incluso cuando la naturaleza, con el progreso de la industria, y, por tanto, de las ciencias naturales (que "han desarrollado una actividad enorme"), es, como decía Marx, el libro "abierto" de las fuerzas esenciales humanas. Pero se trata de un libro cerrado aún para la filosofía, que sólo ha visto estas ciencias por su utilidad exterior, sin su relación con el hombre, con lo cual la filosofía no hace sino expresar las condiciones de enajenación en que operan la ciencia y la industria. La filosofía, al mantenerse "ajena" a las ciencias naturales, no hace más que sancionar y consolidar esta situación que, por otro lado, se complementa con el aislamiento de las ciencias naturales respecto a la filosofía. Pero esta separación contribuye asimismo a mantener la escisión entre ciencias de la naturaleza y ciencia del hombre como expresión del conflicto entre hombre y naturaleza.

Por lo que toca a la historiografía, Marx señala una situación semejante a la relación entre filosofía y ciencias naturales cuando dice: "La misma historiografía sólo tiene en cuenta de pasada las ciencias naturales, como un factor de ilustración, de utilidad de algunos descubrimientos".[88]

Aquí se ve claramente la insistencia de Marx en criticar la actitud ante las ciencias naturales que sólo las considera por su utilidad exterior y no por su relación con el hombre, actitud que tiene su fundamento en el conflicto entre el hombre y la naturaleza y que es, a su vez, el fundamento de la división entre las ciencias naturales y la ciencia del hombre. Sólo, pues, con la solución de este conflicto, es decir, cancelada la enajenación –con el comunismo–, se crearán las condiciones para la unidad del saber sobre una base antropológica.

Así, pues, cuando Marx dice que el comunismo es el naturalismo acabado (la reivindicación de la naturaleza sensible del hombre)

que es igual, a su vez, al humanismo acabado (como afirmación plena del hombre), y, por tanto, la solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, esta unidad esencial es, por lo mismo, el fundamento de la unidad de las ciencias naturales y de la ciencia del hombre.

VI. LA CRÍTICA DE LA DIALÉCTICA ESPECULATIVA DE HEGEL

Necesidad de la crítica de la filosofía hegeliana

La parte final del tercer manuscrito, titulada expresamente por Marx "Crítica de la dialéctica de Hegel y de la filosofía hegeliana en general", tiene una importancia decisiva para comprender cabalmente el pensamiento expuesto en todo el trayecto anterior de los *Manuscritos*. Marx vuelve aquí sobre sus temas capitales: esencia humana, enajenación, apropiación y reapropiación, trabajo, comunismo, naturaleza, etcétera, pero tratados ahora a través de una apreciación del materialismo de Feuerbach y de una crítica de la dialéctica de Hegel. En rigor, Marx sigue instalado en su análisis precedente, pero profundizado y justificado a través de la crítica de la filosofía hegeliana. Después del límite alcanzado por su crítica de la economía política a la luz de la categoría de enajenación, Marx siente ahora la necesidad de ahondar en ella a través de una confrontación crítica con la filosofía hegeliana.

No es, por supuesto, la primera vez que Marx mide sus armas juveniles con el monumental Hegel. El nivel más alto de su confrontación lo constituía, hasta ese momento, su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, que, como sabemos, data de apenas unos meses antes. En el curso de esta crítica, con la ayuda del método de Feuerbach, Marx había puesto de manifiesto la inversión de las relaciones entre sujeto y predicado, entre sociedad civil y Estado, que era una expresión del carácter mistificado general del sistema filosófico hegeliano en cuanto a las relaciones entre la Idea y la realidad. Marx va a someter ahora a una crítica frontal más profunda la "mística racional" de la filosofía hegeliana y, a su vez, como en Hegel el sujeto de su mistificación se desenvuelve en un proceso dialéctico,

la crítica es, ante todo, crítica de la dialéctica hegeliana, en el curso de la cual se ponen a prueba los análisis anteriores.

Esta crítica estaba por hacerse, y de ahí la necesidad de hacerla. En el prólogo a los *Manuscritos*, Marx da las razones en virtud de las cuales la crítica de la dialéctica hegeliana se convertía para él en una necesidad: "He considerado absolutamente necesario el capítulo final del presente trabajo, en el que se estudian la *dialéctica hegeliana* y la filosofía de Hegel en general, por oposición a los *teólogos críticos* de nuestro tiempo".[26]

Se alude aquí a los jóvenes hegelianos que, tratando de asegurar el desarrollo del espíritu y de que ninguna realidad concreta, histórica, lo detenga o finalice, recurren al método o arma de la crítica de los elementos irracionales de la realidad. Marx se refería precisamente a ellos cuando en su "Introducción" a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* contraponía al "arma de la crítica" la "crítica de las armas". "Semejante trabajo no había sido llevado a cabo todavía y esta *carencia de profundidad* no era accidental, ya que incluso el teólogo *crítico* es *teólogo*".[26]

La razón, pues, de su crítica reside en el hecho de que los jóvenes hegelianos no han sido capaces de realizarla, y no por casualidad, sino porque no rebasan el marco del idealismo hegeliano e incluso, caricaturizándolo, quedan por debajo de él.

> En rigor, la *crítica teológica* –aunque al iniciarse el movimiento representara un factor real de progreso– no es, en última instancia, otra cosa que la culminación y la consecuencia, *teológicamente caricaturizadas*, del viejo *trascendentalismo filosófico*, sobre todo del *hegeliano*.[27]

La crítica había representado "un factor real del progreso" en cuanto que pretendía asegurar el desarrollo infinito del espíritu, que el propio Hegel había petrificado pero, en definitiva, seguía moviéndose en el plano ideal, abstracto, de la filosofía hegeliana. Mal podía hacer el "necesario ajuste de cuentas entre la *crítica* y su cuna" cuando sólo era un retoño (débil y caricaturesco, por cierto) del mismo idealismo hegeliano al que debía ajustar sus cuentas.

Así pues, desde el prólogo está patente el proyecto de realizar la crítica de la dialéctica y la filosofía hegelianas que los jóvenes hegelianos no han hecho. Esta crítica es la que encontramos, de acuerdo con la indicación de Marx en el prólogo, como capítulo final de los *Manuscritos*.

Al iniciar este capítulo, Marx reitera su proyecto: se trata de comprender y examinar "los títulos de legitimidad de la dialéctica hegeliana" por lo que toca a su modo de aplicarse tanto en la *Fenomenología* como en la *Lógica*. Este plan no habría de cumplirse totalmente, ya que el examen crítico se interrumpe antes de pasar a la *Lógica*. Por esta razón, la crítica de la dialéctica y de la filosofía de Hegel en general sólo se hace a través de los problemas abordados en la *Fenomenología*: enajenación y reapropiación, sujeto y objeto en ella, papel de la negatividad y de la negación de la negación en el movimiento de la enajenación y la reapropiación, el trabajo como trabajo espiritual, etcétera.

Pero el joven Marx no se mueve en el marco rígidamente filosófico del esquema hegeliano. Pertrechado con su primera visión de la economía, dicho marco queda rebasado no sólo en las soluciones sino también en la problemática misma. Los problemas hegelianos más abstractos se revelan como problemas concretos, histórico-sociales. Por esta vía, la crítica de la dialéctica idealista hegeliana permite a Marx no sólo reafirmar lo conquistado por Feuerbach sino roturar profundamente el terreno antropológico recién descubierto por él.

Marx comienza por deslindar su propio campo con respecto a dos actitudes críticas ante la filosofía hegeliana: una, la representada por los jóvenes hegelianos, principalmente por Bruno Bauer, actitud para la cual, como ya hemos visto, sólo tiene desde el prólogo una valoración negativa (de "oposición a los *teólogos críticos* de nuestro tiempo"), y otra, la de Feuerbach, ante la cual adopta, como veremos, una actitud positiva que, considerada incluso desde el punto de vista que expresará pocos meses después en sus *Tesis*, parece un tanto paradójica o, por lo menos, exagerada.

Veamos la primera actitud.

Marx y los "teólogos críticos"

En el prólogo, como ya pudimos ver, Marx se refiere despectivamente a los jóvenes hegelianos, y particularmente a los que califica de "teólogos críticos", ejemplificados con David Strauss y Bruno Bauer, a los que reprocha no haber rebasado el marco del viejo trascendentalismo, incluido el hegeliano. Y no sólo esto, sino que quedan con respecto a Hegel en un nivel caricaturesco. Con apoyo ahora en una cita de *El cristianismo revelado,* de Bruno Bauer, se reafirma la idea de que "permanecen aún, por lo menos en potencia, completamente prisioneros de la lógica hegeliana", y, con respecto a la filosofía hegeliana, "se limitan a repetirla literalmente". El reproche implica asimismo una explicación de por qué se encuentran a tan bajo nivel con relación al maestro que pretendían criticar: están apegados al "contenido del viejo mundo"; en ellos se produce "una actitud totalmente exenta de crítica ante el método del criticar y una falta total de conciencia acerca del problema *en parte formal*, pero realmente *esencial*: ¿cuál es nuestra actual actitud ante la *dialéctica* hegeliana?"[108]

Strauss y Bauer han pretendido criticar a Hegel con el instrumental lógico que el propio Hegel ha puesto en sus manos. Permanecen prisioneros de la lógica hegeliana; toman las categorías especulativas del maestro e incluso en el lenguaje no hacen más que repetirlo. Su ciencia es tal que ni siquiera ven el problema, o sea, la necesidad de enfrentarse críticamente a la dialéctica hegeliana, a su lógica. Marx subraya claramente la magnitud de esta inconciencia "acerca de las relaciones entre la crítica moderna y la filosofía hegeliana en general, y en especial ante la dialéctica".[108] Y cuando impertinentemente alguien pregunta: ¿qué hay de la lógica?, remiten esta cuestión –precisa Marx– a los críticos futuros. Se comprende, pues, la ironía del joven Marx al decir en el prólogo que "el crítico teológico jamás pasa de la sensación a la conciencia, por mucho que practique la idolatría espiritualista de la '*autoconciencia*' y el '*espíritu*'".[27]

Así, pues, por lo que toca a la crítica de la filosofía hegeliana y de la dialéctica de Hegel en particular, estos "ajustadores de cuentas" que blanden el arma de la crítica viven en plena inconsciencia. Ni siquiera han sido capaces de percatarse de la ayuda que podía pres-

tarles Feuerbach cuando ya "ha echado por tierra, en *germen*, la vieja dialéctica y la vieja filosofía".[109, cursivas nuestras] Ceguera crítica, pues, para con la filosofía y la dialéctica hegelianas; ceguera crítica para con la filosofía de Feuerbach y, finalmente, para consigo mismos. El balance que hace el joven Marx de esta filosofía "crítica" es terriblemente negativo justamente por su falta de crítica respecto a Hegel y hacia sí misma:

> [...] después de todos estos divertidos partos del idealismo que agoniza bajo la forma de la crítica (del neohegelianismo), no nos ha hecho ver ni siquiera el barrunto de un ajuste de cuentas crítico con su madre, la filosofía hegeliana, y ni tan sólo ha sabido apuntar su actitud crítica ante la dialéctica feuerbachiana. Un comportamiento totalmente exento de crítica para consigo mismo.[109]

La actitud de Marx hacia Feuerbach

Tan severo enjuiciamiento contrasta con la actitud que el joven Marx adopta hacia Feuerbach, actitud que a su vez contrasta con la que adopta él mismo poco después en sus *Tesis* y, particularmente, con la apreciación que del materialismo antropológico feuerbachiano hace Engels, casi medio siglo más tarde (en 1886), en su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.*

Ya desde el prólogo de los *Manuscritos* no sólo dice que "la crítica positiva en general [...] debe su verdadera fundamentación a los descubrimientos de Feuerbach", sino que de él "data la primera crítica *positiva* humanista y naturalista".[26] Marx destaca asimismo la segura, profunda, extensa y sostenida influencia de sus escritos, "los únicos desde la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel en que se contiene una verdadera revolución teórica".[26]

Cuando Marx escribe esto ya ha experimentado la influencia de Feuerbach, que llega a él no sólo a través de su crítica de la religión, contenida en *La esencia del cristianismo,* sino de su crítica de la filosofía especulativa de Hegel, expuesta en sus *Tesis para la reforma de la filosofía* y sus *Principios de la filosofía del porvenir*. Engels ha dejado un testimonio tardío pero elocuente de esa influencia, particularmente de *La esencia del cristianismo*: "Sólo habiendo vivido la acción

liberadora de este libro, podría uno formarse una idea de ello. El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos".[1]

En 1844, Marx comparte –con los jóvenes hegelianos– el entusiasmo general despertado por la crítica feuerbachiana de la religión, de acuerdo con el inequívoco testimonio de Engels. Sin embargo, desde el punto de vista de la evolución del pensamiento filosófico de Marx, también influye en él, tanto en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* como en los *Manuscritos*, junto a *La esencia del cristianismo*, el texto aparecido un año más tarde con el título de *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (escritas en 1842, publicadas en 1843).

Aquí la brecha abierta en una sección del sólido edificio hegeliano (su filosofía de la religión) con *La esencia del cristianismo* se extiende al edificio entero. En rigor, lo que hace Feuerbach es extender el método, que él llama de la "crítica reformadora de la filosofía", a la filosofía hegeliana entera. El propio Feuerbach lo dice, con su lenguaje aforístico, en la tesis 7: "El método de la crítica reformadora de la *filosofía especulativa en general* no se distingue del método ya empleado en la *filosofía de la religión*. No tenemos más que convertir el *predicado* en *sujeto*, y a este *sujeto* en *objeto*".[2]

En *La esencia del cristianismo* esto significa instalar el hombre como el verdadero sujeto en las relaciones entre el hombre y Dios. Pero también tenemos una inversión análoga –y la exigencia del restablecimiento consiguiente– en la filosofía especulativa, que transfiere la esencia del hombre y la naturaleza a la Idea Absoluta, la cual se convierte, así, en sujeto, en tanto que el hombre y la naturaleza, carentes de realidad propia, no son más que predicados.

De este modo la religión y el idealismo, la teología y la filosofía especulativa atribuyen a un producto humano de la conciencia una realidad absoluta; es decir, ponen fuera del hombre, en un ser ficticio (en Dios, o en la Idea), lo que en definitiva es él mismo; pero en esta inversión el hombre se presenta como un ser enajenado.

[1] Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, t. III, p. 362.
[2] Ludwig Feuerbach, *Textos filosóficos*, p. 48.

Todo esto lo encontramos claramente expresado en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, de Feuerbach:

a) sobre el hombre como secreto o raíz de la religión y, a través de ésta, de la filosofía especulativa (tesis 1): "El secreto de la *teología* es la *antropología*, el secreto de la *filosofía especulativa* es la teología, la teología *especulativa*".[3]
b) Sobre la exteriorización de la esencia humana o del pensamiento humano (tesis 13): "La esencia de la teología es la esencia del hombre *trascendente* proyectada fuera del hombre; la esencia de la *Lógica* de Hegel es el pensar *trascendente*, el pensar del hombre colocado *fuera del hombre*".[4]
c) Sobre el carácter de esta operación como abstracción que funda, a su vez, la enajenación del hombre (tesis 20): "Abstraer es poner la esencia de la naturaleza *fuera de la naturaleza*, la esencia del hombre *fuera del hombre*, la esencia del pensar *fuera del acto de pensar*. Al fundar todo su sistema en estos actos de abstracción, la filosofía de Hegel ha enajenado al *hombre de sí mismo*".[5]

Hegel pretende haber superado la religión en la filosofía; sin embargo, al reducir una y otra a su común fundamento antropológico, Feuerbach niega semejante superación. Así, pues, la mistificación hegeliana alcanza no sólo a su concepción de la religión sino a su filosofía especulativa general. Como veremos inmediatamente, el joven Marx concederá a todo esto una gran importancia.

Subrayemos mientras tanto que Marx ha vislumbrado, por primera vez y en toda su magnitud, de la mano de Feuerbach, la mistificación de la filosofía hegeliana. Es evidente que al decir en el prólogo de los *Manuscritos* que los escritos de Feuerbach son "los únicos desde la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel en que se contiene una verdadera revolución teórica"[26] tiene presentes las tesis cardinales que acabamos de exponer. Al poner ante sus ojos toda la

[3] *Ibid.*, p. 47.
[4] *Ibid.*, p. 50.
[5] *Ibid.*, p. 52.

mistificación idealista hegeliana, esas tesis permitieron a Marx aquilatar el sentido profundo de la aportación feuerbachiana y, con la conciencia, aunque restringida, de sus límites, comenzar a revolucionar sus propias ideas.

Es comprensible el "entusiasmo general" de que habla Engels entre los jóvenes hegelianos y, en particular, la alta estima del joven Marx por Feuerbach, si se tiene en cuenta el contexto histórico y cultural de una época de largo predominio absoluto del idealismo hegeliano y, por lo que toca a Marx en particular, el momento en que se encuentra en el proceso de formación de su pensamiento. En este proceso, justamente la crítica feuerbachiana y, de modo especial, la dirigida al meollo mismo del misticismo lógico hegeliano, es la única que, en contraste con la "inconciencia" y esterilidad de los jóvenes hegelianos, le presta una ayuda importante. Por ello, no vacila en ensalzar, con un acento que hoy parece exagerado, los méritos de Feuerbach: en tanto que los jóvenes hegelianos se han revelado impotentes para rebasar a Hegel, "*Feuerbach* es el único que mantiene una actitud *seria*, una actitud *crítica*, ante la dialéctica hegeliana y que ha hecho verdaderos descubrimientos en este terreno; es, en general, el verdadero superador de la vieja filosofía".[109]

Si se compara la actitud de Feuerbach con la inconciencia de la crítica de los jóvenes hegelianos ante la dialéctica hegeliana, se ve claro que no se le ha escapado la necesidad de enfrentarse a esa dialéctica aunque, a juicio de Marx, ese enfrentamiento arroje también pérdidas. Pero, con todo, Feuerbach será para él "el verdadero superador de la vieja filosofía". ¿En qué consistirán, por un lado, esa superación, y, por otro, las pérdidas que, en la interpretación del joven Marx, arrojará ese enfrentamiento crítico de Feuerbach con la dialéctica hegeliana?

La triple gran hazaña de Feuerbach

Antes de examinar la respuesta de Marx a estas preguntas, veamos en qué consiste, a juicio suyo, la triple "gran hazaña de Feuerbach". Consiste, en primer lugar,

> 1) en haber probado que la filosofía [hegeliana] no es otra cosa que la religión plasmada en pensamientos y desarrollada de un modo discursivo; [...] que también ella, por tanto, debe ser condenada, como otra forma y modalidad de la enajenación del ser humano.[109]

Ya vimos, en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía,* la aproximación feuerbachiana entre filosofía y religión, o entre teología y filosofía especulativa sobre la base de su común raíz antropológica. Por ello, al igual que la religión, la filosofía constituye una forma de enajenación del ser humano. En sus *Tesis,* Feuerbach subraya desde el comienzo esta unidad de la filosofía especulativa y la religión.

Marx capta perfectamente la interpretación feuerbachiana de la filosofía especulativa como desarrollo conceptual y consecuente de la religión. Es, por ello, religión racionalizada (o "elaboración y resolución racionales o teóricas del Dios que para la religión es trascendental y no objetivo"). En consecuencia, como "modalidad de la enajenación del ser humano", debe ser condenada al igual que la religión, ya que no hace más que dar "otra forma" a dicha enajenación. Resulta así que el mérito de Feuerbach consiste no sólo en haber mostrado la enajenación en la esfera religiosa, sino también, en relación con ella –y como desarrollo racional y consecuente de ella–, en la filosofía especulativa. Así, pues, a los ojos de Marx, la gran hazaña de Feuerbach estriba, en primer lugar en haber puesto en relación a la filosofía especulativa con la religión como modalidades ambas de la enajenación del ser humano. Afirmar esto no significa asimismo subrayar la idea de que para Feuerbach religión y filosofía especulativa son simples productos del error, sino productos de un modo de ser del hombre que produce tanto una como otra forma de enajenación. Al destacar la unidad de religión y filosofía, viendo en la primera la esencia de la segunda, y ambas en relación con la enajenación del ser humano, Marx demuestra haber comprendido lo que separa a Feuerbach, en este punto, del materialismo anterior.[6]

[6] Es lo que no comprende Pierre Naville al referirse a los descubrimientos feuerbachianos de que habla Marx: "Históricamente admitimos que estos méritos

El segundo de los méritos que Marx señala en Feuerbach se relaciona con el fundamento del verdadero materialismo y de la ciencia. Consiste, por tanto, "en haber fundado el *verdadero materialismo* y la *ciencia real*, por cuanto que Feuerbach erige, asimismo, en principio fundamental de la teoría la relación social 'entre el hombre y el hombre'".[109-110]

Marx se refiere aquí a la concepción feuerbachiana en virtud de la cual la relación de hombre a hombre es el principio y el criterio primero de la verdad. Esta relación es, para él, la base de la teoría. En Feuerbach, la teoría, como actividad objetiva y desinteresada, se contrapone a la religión. Es teoría "en su sentido más original y más general, o sea, en el de la contemplación objetiva y experiencia de la razón y de la ciencia en general".[7] Es decir, en la esencia del hombre como ser genérico, en cuanto que su ser se relaciona con otros y no es sólo un yo sino un tú para el otro, radica su condición de ser pensante y, por tanto, la posibilidad de estatuir toda teoría.

Así, pues, Feuerbach pone como fundamento del conocimiento la esencia del hombre que "sólo se contiene en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, pero una unidad que se basa únicamente en *la realidad de la diferencia del yo y del tú*".[8] Ya antes, en el parágrafo 41, había dicho también: "La comunidad del hombre con el hombre es el principio y el criterio primero de la verdad".

Como vemos, el joven Marx subraya como un mérito el que esta relación social entre el hombre y el hombre sea puesta como fundamento de la teoría, pero se trata de una relación en el marco de la

son bastante débiles y que consisten, sobre todo, en haber reanudado la tradición materialista del siglo XVIII" (P. Naville, *De l'alienation a la jouissance*, p. 134).

Ciertamente, el joven Marx que ensalza a Feuerbach, y con mayor razón el propio Feuerbach, distan mucho de vincular la religión y el idealismo con la práctica social (lo cual sólo hará aquél a partir de *La ideología alemana*, hasta llegar a la elaboración ya madura del materialismo histórico). Pero la crítica feuerbachiana, alabada por el joven Marx, no es la crítica dieciochesca de la religión como simple error, ya que busca su raíz en la esencia del hombre, aunque concebida ésta todavía no tanto con su carácter social como con su carácter antropológico.

[7] L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentum*, 1956, p. 293.

[8] *Principios de la filosofía del futuro*, núm. 59, en L. Feuerbach, *Textos escogidos*, p. 141.

concepción antropológica feuerbachiana que el propio Marx, en sus *Tesis,* rechazará poco después. En efecto, se trata de la relación a la que alude en ellas entre hombres abstractos, entre individuos vinculados por una abstracción: su naturaleza común, inherente a cada individuo, y no por sus relaciones propiamente sociales.

Sin embargo, cuando el joven Marx valora aquí el mérito de Feuerbach por poner la relación de hombre a hombre como fundamento del materialismo y de la ciencia real no hay que olvidar la influencia que, en algunos aspectos, ejerce todavía sobre él el antropologismo feuerbachiano y de la cual sólo se librará plenamente más tarde.[9]

El tercero de los méritos que Marx señala en Feuerbach se refiere a su crítica de la dialéctica hegeliana y, en particular, de su modo de concebir la negación de la negación. Recordemos que Marx ha afirmado antes que "*Feuerbach* es el único que mantiene una actitud *seria*, una actitud *crítica*, ante la dialéctica hegeliana".[109]

Pues bien, ahora se trata de ver en qué consiste el mérito de Feuerbach precisamente en este punto que para nosotros reviste mayor interés que los dos anteriores, ya que en él encontramos no

[9] En el libro de Henri Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transfomation du sacré,* se pretende rebajar la necesidad e importancia del paso dado posteriormente por Marx y Engels al superar esta concepción antropológica de las relaciones sociales. De acuerdo con este autor, la relación entre los individuos, tal como la concibe Feuerbach, no tendría el carácter abstracto que se le reprocha y constituirá una verdadera relación social. Ahora bien, si por relaciones sociales se entiende relaciones no puramente interindividuales o intersubjetivas sino objetivas —relaciones entre los hombres determinadas fundamentalmente por la estructura económica de la sociedad, como las conciben Marx y Engels en su madurez—, hay que destacar el hecho de que esta concepción antropológica feuerbachiana dista mucho de la concepción marxiana madura de las relaciones entre los hombres. Aunque Marx en los *Manuscritos* se encuentra todavía bajo el influjo de Feuerbach señala también, junto a sus méritos, sus limitaciones. Y estas limitaciones las ve —como subrayará sobre todo a partir de *La ideología alemana*— en el alejamiento del plano del verdadero hombre real. De ahí la incapacidad de Feuerbach para ver la dialéctica en forma distinta de la especulativa de Hegel, lo que le llevará al abandono de la dialéctica en general. Por otra parte, ya antes de los *Manuscritos* Marx reprochaba a Feuerbach no haber aplicado su teoría al estudio de los problemas políticos y sociales concretos. (*Cf.* carta de Marx a Arnold Ruge del 13 de marzo de 1842, en OME-5, p. 308).

sólo la crítica feuerbachiana de la dialéctica hegeliana –critica altamente apreciada por Marx– sino también una crítica de las limitaciones de la posición de Feuerbach con respecto a la dialéctica de Hegel. Por lo pronto registremos que el mérito de Feuerbach en este terreno consiste "en haber contrapuesto a la negación de la negación, que afirma ser lo absolutamente positivo, lo positivo que descansa sobre sí mismo y tiene en sí mismo su fundamento".[110]

Tenemos, en primer lugar, dos concepciones de lo positivo: lo positivo en sentido hegeliano, que se identifica con la negatividad como principio y motor del desarrollo, y que es "lo absolutamente positivo", y lo positivo en sentido feuerbachiano, que descansa en sí mismo y se funda a sí mismo no negativa sino positivamente. Mientras que en Hegel lo positivo absoluto es la conclusión del proceso a través de la negación de la negación, en Feuerbach es el punto de partida. Así, pues, en torno al estatuto de la positividad se juega la crítica feuerbachiana de la dialéctica hegeliana y la correspondiente apreciación de sus limitaciones por parte del joven Marx.

Lo que Marx retiene y critica en Feuerbach

Pero veamos cómo expone Marx la crítica feuerbachiana de la dialéctica de Hegel:

> Feuerbach explica del siguiente modo la dialéctica hegeliana (fundamentando con ello el punto de partida de lo positivo, de lo cierto, a través de los sentidos):
>
> Hegel parte de la enajenación (lógicamente, de lo infinito, de lo abstractamente general) de la sustancia, de la abstracción absoluta y fijada; es decir, expresándonos en términos populares, parte de la religión y la teología.
>
> En segundo lugar, supera lo infinito y estatuye lo real, lo sensorial, lo finito, lo particular (filosofía, superación de la religión y la filosofía).
>
> *En tercer lugar*, supera lo nuevo, lo positivo, y restablece la abstracción, lo infinito. Restablecimiento de la religión y la teología.
>
> Por tanto, Feuerbach *sólo* concibe la negación de la negación como contradicción de la filosofía consigo misma, como la filosofía que afir-

ma la teología (la trascendencia), después de haberla negado, es decir, después de haberla afirmado en contraposición consigo misma.[110]

Marx considera que Feuerbach está en lo justo al partir de lo positivo absoluto, entendido como lo sensiblemente cierto, y no de lo infinito. Como materialista, destaca así la primacía del ser sensible ("de los cierto a través de los sentidos"). La dialéctica hegeliana actúa en sentido inverso; su punto de partida no es el ser real sensible, lo particular, lo determinado, sino una abstracción: lo infinito inmediato captado bajo la forma de religión; en un segundo momento, lo infinito es negado y tenemos así lo finito, lo particular, lo sensible; esta experiencia captada racionalmente es la filosofía que, a su vez, es la negación de la religión. Pero, en el tercer momento, una segunda negación niega lo determinado, lo particular (lo real sensible). En el esquema dialéctico hegeliano criticado por Feuerbach, el primer momento o punto de partida (la religión) es negado en el segundo y restablecido, mediante una nueva negación, en el tercero.

Marx considera como un mérito de Feuerbach que éste interprete la dialéctica idealista hegeliana, con su estructura de la "negación de la negación", como un proceso que lleva a la restauración de lo negado, a saber: la religión. Tras la afirmación de la religión y la supresión de ésta, la filosofía entra en contradicción consigo misma para salvarse como religión. Lo que constituía en el primer momento lo positivo es objeto de la negación en el segundo para ser afirmado de nuevo como lo positivo en el tercer momento, pero se trata, como restauración de la religión, de lo positivo tan abstracto y especulativo como en el primer momento. El momento religioso afirmado y negado es reafirmado definitivamente. Para Feuerbach por tanto, la dialéctica idealista, especulativa, de Hegel y su principio motor, la negatividad, no sirven más que para fundamentar la religión, o más exactamente, esta forma de religión y teología que es el idealismo. Este carácter teológico de la dialéctica lo pone claramente de manifiesto en el siguiente pasaje de los *Principios de la filosofía del futuro*, no citado por Marx pero que seguramente tuvo a la vista:

> El misterio de la dialéctica hegeliana no consiste en definitiva sino en negar la teología en nombre de la filosofía, para negar, a su vez, a la filosofía en nombre de la teología. La teología es el comienzo del fin; en medio queda la filosofía como negación de la primera posición; pero es la teología la que constituye la negación de la negación.[10]

Marx ha sabido aquilatar perfectamente este descubrimiento de Feuerbach: la estrecha relación entre la dialéctica hegeliana y el idealismo. La dialéctica en su forma especulativa es ciertamente el fundamento mismo del idealismo. Y esta forma es, ante todo, para Feuerbach la que le imprime la negación de la negación. Pero Marx critica a éste a su vez por el carácter absoluto y unilateral que tiene en él la crítica de la dialéctica hegeliana. No considera, pues, que el destino definitivo de la dialéctica, con su estructura de la negación de la negación esté sellado por la forma idealista, especulativa, que le da Hegel. Por ello dice que Feuerbach *sólo* concibe la negación de la negación en una forma: como contradicción de la filosofía consigo misma. Es decir, no concibe que la negación de la negación pueda tener un contenido real. De ahí que, para escapar de las construcciones teológicas de Hegel, Feuerbach abandone la negación de la negación. Ahora bien, para Marx, del rechazo de la dialéctica en su forma idealista y el uso especulativo que hace Hegel de la negación de la negación no se desprende que haya que rechazar en bloque la dialéctica y la estructura misma de la negación de la negación. Tal es la conclusión a que llega en definitiva el joven Marx.

Por ello, tras de haber valorado lo que hay de justo en la crítica feuerbachiana, señala categóricamente sus límites y trata de recuperar en otra forma la categoría hegeliana de la negación de la negación, pues si sólo pudiera adoptar la forma en que la concibe Feuerbach quedaría sellado el destino no sólo de la dialéctica en su forma idealista, hegeliana, sino de la dialéctica en general. Tras de señalar los méritos de Feuerbach y sus límites, Marx trata de recuperar la categoría de negación de la negación salvando con ella a la dialéctica misma. Para esto, después de haber señalado lo que hay de válido y lo que hay de limitado en Feuerbach, trata de ver lo que

[10] L. Feuerbach, *Textos escogidos*, pp. 101-102.

se puede recuperar de Hegel, de su propia categoría de negación de la negación, una vez desmistificada.

Lo que Feuerbach critica a Hegel —crítica que aprueba Marx— es que su negación de la negación no conduce a una verdadera afirmación de lo positivo verdadero, y ésta es, a juicio de él, "la posición cierta a través de los sentidos y basada en sí misma". Pero el problema no se resuelve simplemente con sustituir un positivo por otro eliminando el momento de la negatividad, momento que Marx trata de recuperar. Por ello dirá:

> La posición o autoafirmación y autoconfirmación que va implícita en la negación de la negación es concebida por una posición aún no segura de sí misma y que lleva, por tanto, en su entraña su contraposición, que duda de sí misma y que necesita, por tanto, de prueba, es decir, una posición que no se prueba a sí misma por su existencia, que no es confesada, y, al hacerlo así, contrapone a ella la posición cierta a través de los sentidos y basada en sí misma.[110]

Marx, que acepta la crítica de Feuerbach, reprocha a éste el concebir la negación de la negación como contradicción de la filosofía consigo misma; es decir, como un problema puramente filosófico, o como un movimiento que se desarrolla entre abstracciones. Para Feuerbach, la negación de la negación sólo se da —y por ello la abandona— abstractamente, de un modo especulativo, al margen del movimiento de lo real. Por ello, a lo positivo en sentido hegeliano que entraña en su negación (posición y contraposición), opone Feuerbach lo verdaderamente positivo, que descansa en sí mismo, que no conoce ni necesita de la negación, a saber: lo real sensible. Para Feuerbach, la contradicción y la negación de la negación son solamente hechos de conciencia que no se dan en la realidad misma. Por ello dice Marx que sólo las concibe como contradicción de la filosofía consigo misma. Por tanto, Feuerbach sólo concibe la dialéctica, con su estructura de la negación de la negación, en la forma en que se da en Hegel, es decir, en forma especulativa y no en el movimiento mismo de lo real.

En consecuencia, aun aceptando la crítica feuerbachiana en cuanto que denuncia el carácter especulativo de la dialéctica hegeliana, y

aun aceptando la contraposición de lo positivo en tanto que "lo cierto a través de los sentidos", Marx se niega a rechazar la negación de la negación –y, por tanto, la dialéctica– siempre que ésta abandone su forma especulativa y se la vea entrañada en la realidad misma. Pero incluso en su forma hegeliana verá en ella la expresión del movimiento mismo de lo real, sólo que en forma abstracta, especulativa, es decir, deformada, mistificada. Por ello dirá, tratando de recuperar la negación de la negación de la dialéctica hegeliana, pero en una nueva forma, lo siguiente:

> Pero, mientras que Hegel había concebido la negación de la negación, conforme al aspecto positivo que en ella va implícito, como lo verdadero y únicamente positivo y, en cuanto al aspecto negativo que entraña, como el único y verdadero acto y acto de autoafirmación de todo ser, encontraba solamente la expresión *abstracta, lógica, especulativa* del movimiento [real] de la historia, que no es todavía la historia real del hombre como un sujeto presupuesto, sino el mismo *acto de creación*, la *historia de la creación* del hombre.[110]

Alejándose de la crítica de Feuerbach a Hegel –que lleva al primero a abandonar totalmente la estructura de la negación de la negación–, Marx subraya ahora los dos aspectos de la negación: el positivo verdadero que surge en lucha con la negación, y el aspecto negativo como único acto en el que un ser se afirma a sí mismo (ya que se afirma al negar lo que lo niega).

A Hegel no hay que criticarlo, pues, por haber empleado esta categoría de la negación de la negación (así entendida, con estos dos aspectos), sino por haberla empleado en su forma especulativa (único blanco al que apunta la crítica de Feuerbach). Pero a Feuerbach se le escapa lo que advierte Marx: a) que la estructura de la negación puede adoptar otra forma como estructura del movimiento de la historia, de lo real; b) que aun en la forma hegeliana es una expresión de este movimiento, si bien de un modo abstracto, especulativo, lógico.

En la crítica de Feuerbach a Hegel hay un elemento fecundo que Marx retendrá: la oposición de lo real, del hombre, como "lo positivo fundado en sí mismo", a lo positivo abstracto, la Idea. Pero inme-

diatamente se separa de Feuerbach porque, aun admitiendo este punto de partida, para él no hay lugar para la dialéctica en lo real mismo.

Ciertamente, esta dialéctica del hombre real que Feuerbach no ve[11] y que Hegel presenta en su forma especulativa no sería concebible sin el descubrimiento feuerbachiano del hombre –y no la Idea– como "sujeto presupuesto", pero este hombre está sometido a un movimiento real, a una historia que es justamente lo que Feuerbach no ve. Hegel sí ve la historia, pero como historia abstracta, especulativa, con un sujeto abstracto –la Idea–, en tanto que Marx encuentra en ella la expresión misma de la historia del hombre. Ahora bien, cuando Hegel habla de la historia del hombre entendida en esa forma, en verdad no es la historia real sino la historia del hombre en cuanto producto de lo Absoluto. Se trata, en definitiva, para Hegel –en la interpretación del joven Marx–, de una historia que no tiene por verdadero sujeto al hombre sino a lo Absoluto y en el curso de la cual surge y se desarrolla de su seno el hombre. Como veremos, a esta historia de lo Absoluto en la que se inserta el hombre en un "acto de creación" y, por tanto, como "historia de la creación del hombre", el joven Marx opone, en los *Manuscritos*, a partir

[11] Esta ceguera fuerbachiana para con la dialéctica será subrayada por Marx con más fuerza en sus trabajos posteriores (*Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*) y por Engels en el texto antes citado (*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*). Sin embargo, T. I. Oizerman tras destacar el rechazo de la dialéctica objetiva por Feuerbach y sostener que éste sólo concebía la negación de la negación como hecho de conciencia, del pensamiento, cita algunos pasajes sueltos que le llevan a afirmar que hay elementos de dialéctica en Feuerbach. (T. I. Oizerman, *Formirovanie filosofii marksizma* [*La formación de la filosofía del marxismo*], p. 282.)

Creemos que, aun con el criterio más amplio no hay base para semejante interpretación. La crítica de Marx es concluyente en este punto. Feuerbach es, ciertamente, el primero que ha denunciado el carácter especulativo de la dialéctica hegeliana, pero sólo ha visto la dialéctica en esa forma; es decir, no ha tenido conciencia de la posibilidad de la dialéctica no especulativa, de la dialéctica de lo real, como la que pretendía fundar Marx partiendo de las críticas feuerbachianas pero salvando en *otra forma* la dialéctica. Los elementos dialécticos sueltos que hoy podemos rastrear en Feuerbach a la luz de la dialéctica marxiana no lo eran para él. Y no podrían serlo por la simple razón de que Feuerbach sólo concebía la dialéctica, como subraya el joven Marx, en la forma hegeliana, especulativa.

del descubrimiento feuerbachiano del hombre como "sujeto presupuesto" o como "lo positivo que descansa sobre sí mismo y tiene en sí mismo su fundamento", la concepción de la historia del hombre real no como "historia de la creación del hombre", sino como historia de la producción del hombre por el hombre mismo.

Marx, por tanto, deslinda claramente su posición con respecto a Hegel, pero también con respecto a Feuerbach. Por ello dice:

> Hemos de explicar tanto la fórmula abstracta como la diferencia que este movimiento presenta en Hegel, en contraste con la crítica moderna y con respecto al mismo proceso en la *Esencia del cristianismo,* de Feuerbach, o, mejor dicho, la forma *crítica* de este movimiento que en Hegel es todavía un movimiento no crítico.[110]

O sea, se trata de explicar a Hegel y a Feuerbach. En Hegel la historia se presenta como historia de lo Absoluto y, por tanto, como una historia de la que el hombre no es el verdadero sujeto; en Feuerbach, el hombre real se hace presente como sujeto del espíritu de Hegel, pero sin historia.

Marx ante la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

Tenemos, pues, que a través de su crítica a Feuerbach, Marx vuelve a Hegel para recuperar la dialéctica, el movimiento mismo del hombre real. Si Feuerbach tiene razón contra Hegel –como Marx reconoce– al denunciar el carácter especulativo de su dialéctica –si bien abandonando con ella la dialéctica misma–, Hegel tiene razón contra Feuerbach –nos viene a decir Marx– al presentar, aunque sea en forma especulativa, la dialéctica, es decir, el movimiento de lo real. Se trata, pues, de recuperar, con ayuda de *otra* dialéctica, ese movimiento, es decir, la historia real del hombre como sujeto, como proceso de autoproducción. La crítica a Feuerbach, una vez señalados sus méritos y sus limitaciones, exige volver a Hegel para tratar de encontrar la verdad que yace oculta tras sus abstractas y especulativas categorías. "Echemos ahora una mirada al sistema hegeliano. Debemos comenzar por la *Fenomenología* de Hegel, la verdadera cuna y el secreto de la filosofía hegeliana".[110]

Hay que proceder, pues, a una crítica de la filosofía hegeliana, comenzando por la *Fenomenología*. Este comienzo no obedece a una razón externa, ni siquiera al hecho de que sea la primera gran obra en la que Hegel expone su sistema. Hay que empezar por ella porque la *Fenomenología* es la "verdadera cuna y el secreto de la filosofía hegeliana". Pero esta razón verdadera, el por qué es el "secreto" de su filosofía, se nos va a mostrar inmediatamente en el análisis de esta obra que Marx va a realizar.

Marx ha sido el primero y sigue siendo hasta hoy el crítico inigualado de la *Fenomenología del espíritu*, obra que ha constituido siempre un verdadero rompecabezas para la crítica burguesa. El genio hegeliano, que tanto brilla en esta obra, exigía un crítico de su talla, y ninguno de sus sucesores inmediatos fue capaz de penetrar en las profundidades de la *Fenomenología* y, sobre todo, de volver, tras de adentrarse en ella, con los tesoros ocultos que habría de hallar Marx. Los que se presentaban como sus discípulos directos creyeron que seguir a Hegel era atenerse a la letra de su doctrina, y por más que leyeron y releyeron esta obra genial no acertaron a descubrir su "secreto". Ni Götchel, ni Heinrich, ni Gabler, que ocupó su cátedra a la muerte del maestro y que consideraba su sistema como la "revelación divina" misma, ni Rosenkranz, que llegó incluso a oír de viva voz las lecciones de la *Fenomenología*, lograron captar su sentido. A lo más que llegaron fue a ver en esta obra una simple introducción al sistema, un curso preparatorio o propedéutico de éste. Estaban todos ellos más atentos a lo que había de muerto, de sistema cerrado en Hegel y se les escapaba por tanto lo que había en esta obra de movimiento, con su estrecha relación de historia y verdad. Con esa ceguera para la dialéctica, mal podían captar el sentido de la *Fenomenología* y, por ello, mal podían extraer de ella los valiosos tesoros que escondía en su seno.

La situación cambia un poco con los jóvenes hegelianos como David Strauss y Bruno Bauer, quienes no tratan de hacer avanzar a Hegel allí donde, a juicio de ellos, se ha detenido, justamente por haber tratado de conciliar la "sustancia" y el "sujeto". Ahora bien, el defecto común a todos ellos era, como Marx señala en los términos que hemos visto, su empeño en criticar a Hegel o, más exactamente, en reelaborar las categorías fundamentales de la *Fe-*

nomenología sin rebasar el marco idealista, abstracto, del propio Hegel.

Feuerbach –como hemos visto anteriormente– es el primero que se enfrenta críticamente a Hegel, aunque con el saldo negativo (abandono de la dialéctica) que el propio Marx señala agudamente. Pero, con todo, aprovechará fecundamente, dándole un nuevo contenido, una de las categorías centrales de la *Fenomenología*: la de enajenación y superación de la enajenación.

En suma, cuando el joven Marx se enfrenta a la *Fenomenología* sólo cuenta con la crítica feuerbachiana de la dialéctica hegeliana. Pero esta crítica no sólo tiene las limitaciones que señala Marx, sino que dista mucho de abrir un cauce que le permita llegar a la médula misma de la obra que él considera "la verdadera cuna y secreto de la filosofía hegeliana". Pero para ello se requiere descubrir el "misterio" de la *Fenomenología*. Y ese misterio es el que Marx va a revelar en una de las confrontaciones más profundas y apasionantes que registra la historia de la filosofía. Duelo de gigantes, el de Hegel y Marx: "a tal señor, tal honor".

La abstracción como existencia real del Espíritu y del hombre

Tras de afirmar que la *Fenomenología* es la "verdadera cuna y el secreto de la filosofía hegeliana"[110] y transcribir las grandes divisiones de esta obra, Marx trata de poner de relieve cuál es la verdadera naturaleza del sujeto que sigue su itinerario fenomenológico desde la conciencia ordinaria hasta el saber absoluto, o también: cuál es el verdadero protagonista de ese despliegue cuyas etapas o formas nos muestra Hegel en la *Fenomenología*. Pero, antes de adentrarse en la *Fenomenología,* Marx dirige su mirada a la *Enciclopedia* y, dentro de ella, a la *Lógica* como su primera parte, pues allí se encuentra también el mismo sujeto o protagonista.

> La *Enciclopedia* de Hegel comienza con la lógica, con el *pensamiento puramente especulativo*, y termina con el *saber absoluto*, con el espíritu autoconsciente, con el espíritu filosófico o absoluto que se capta a sí mismo, es decir, con el espíritu abstracto suprahumano; así, pues,

toda la *Enciclopedia* no es otra cosa que la *esencia desplegada* del espíritu filosófico, su autoobjetivación; del mismo modo que el espíritu filosófico no es sino el espíritu del mundo que se piensa dentro de su autoenajenación, es decir, el espíritu abstracto, enajenado, que se capta a sí mismo.[111]

Debemos recordar que la *Enciclopedia*, a diferencia de la *Fenomenología*, es una obra de la madurez de Hegel.[12] En la *Enciclopedia* hallamos como sistema lo que en la *Fenomenología* constituye el contenido del movimiento fenomenológico. En la *Enciclopedia* el espíritu aparece en un triple plano: a) como pensamiento que se piensa a sí mismo, b) como naturaleza y c) como espíritu. Pero este espíritu es ya un espíritu autoconsciente, al cual da Marx diversos nombres que significan lo mismo: saber absoluto, espíritu filosófico, espíritu absoluto o espíritu abstracto, suprahumano. Marx trata de subrayar este rasgo de la filosofía hegeliana que halla claramente confirmado en la *Enciclopedia*: su *panespiritualismo*. Todo es espíritu. Esto lo vemos en la *Enciclopedia* en cuanto que es la esencia desplegada de ese espíritu que, en su última etapa, no es sino un espíritu filosófico o espíritu autoobjetivado. Hegel caracteriza al espíritu como espíritu enajenado o autoenajenado. Esto es sólo una nueva manera de expresar su carácter de objetivado, puesto que, para él, la enajenación es consustancial con la objetivación. Pero, como veremos un poco más adelante, según Marx, es una enajenación peculiar.

Siguiendo ahora con la esencia última del espíritu, Marx encuentra su realidad en su irrealidad, o sea, en la abstracción. La verdadera esfera del espíritu es, de acuerdo con la interpretación de Marx, la abstracción. Y, con este motivo, se remite a la primera parte de la *Enciclopedia*, o sea, a la *Lógica*.

La *lógica* –el *dinero* del espíritu, el valor *discursivo*, especulativo, del hombre y de la naturaleza–, su esencia que se ha vuelto completamente indiferente a toda determinabilidad real y, por tanto, irreal, el *pensamiento enajenado* y, por consiguiente, abstraído de la naturaleza y del hombre real; el pensamiento *abstracto*.[111-112]

[12] La *Fenomenología* data de 1807, en tanto que la primera edición de la *Enciclopedia* apareció en 1817 y la segunda, considerablemente revisada, es de 1827.

La comparación de la lógica con el dinero, como dinero del espíritu, no puede ser más afortunada. El espíritu, sabemos, es también en Hegel lo concreto, lo real —la naturaleza y la historia—; pero todo lo concreto, todo lo que tiene un valor o significación particular, se disuelve en ese elemento indiferente a toda determinación concreta que es el pensamiento abstracto. Para Marx, el espíritu, abstraído así de toda determinación real, de la naturaleza y la historia, es irreal, alejado de la realidad y, con ello, pensamiento enajenado.

Marx sigue exponiendo las grandes peripecias del espíritu para ver en la naturaleza la *exterioridad de este pensamiento abstracto*. Esa exterioridad es doble: a) en cuanto que la naturaleza es exterior al pensamiento, es decir, en cuanto el paso del espíritu de la esfera de la lógica a la de la naturaleza entraña, con la aparición de la contingencia (en la naturaleza), la pérdida de sí mismo, y b) exterioridad en cuanto el pensamiento capta a la naturaleza también exteriormente, pues sólo puede captarla así en virtud de la exterioridad de ella. Ahora bien, el pensamiento que capta esta realidad enajenada, exterior, es el mismo pensamiento enajenado. Tal es el sentido del siguiente pasaje de Marx:

> La *exterioridad de este pensamiento abstracto* [...] *la naturaleza*, tal y como para este pensamiento abstracto es. Es exterior a él, la pérdida de sí mismo; y ese pensamiento la capta también exteriormente, como pensamiento abstracto, pero como un pensar abstracto, enajenado.[112]

Ahora bien, el fin de Hegel es mostrar la verdadera realidad del espíritu. Por ello, el pensamiento especulativo y la naturaleza sólo son momentos de esta verdad. Ello exige la superación de ese dominio extraño para que el espíritu retorne a su verdadera existencia, que Marx considera que no es otra, pese a estas conquistas y reconquistas, que la de la abstracción.

> Finalmente, el *espíritu*, este pensamiento que retorna a su propia cuna, que, en cuanto espíritu antropológico, fenomenológico, psicológico, ético, artístico-religioso, sólo comienza rigiendo todavía para consigo mismo hasta que por último se encuentra y se relaciona consigo mis-

mo en el espíritu absoluto, es decir, abstracto, cobrando así su existencia consciente, la que a él le corresponde. Pues su existencia real es la *abstracción*.[112]

El espíritu retorna así a su cuna, cuna de la lógica, del pensamiento abstracto, abstraído de la naturaleza y del hombre real y, por tanto, irreal. La existencia real, en consecuencia, del espíritu, como dice Marx, es la abstracción, o sea, la irrealidad. Así, pues, a la cuestión planteada, acerca de la verdadera naturaleza del espíritu hegeliano, responde, remitiéndose sobre todo a la *Enciclopedia,* afirmando su carácter *abstracto,* o sea, irreal.

Hasta ahora la naturaleza abstracta, irreal, del espíritu se ha presentado en el vasto movimiento espiritual que expone Hegel de un modo sistemático en la *Enciclopedia*. Pero cabe preguntarse: ¿no cambiará este carácter abstracto del sujeto si nos enfrentamos a un movimiento real como es el de la historia del hombre real? ¿Qué carácter asumirá la abstracción y la enajenación que hemos visto en ella cuando nos hallamos ante el hombre real y ante esas enajenaciones que parecen revestir un carácter concreto, real, como son el Estado, la riqueza, etcétera? Aunque Marx no se formula explícitamente la pregunta, está implícita al trasladar el foco de su atención de la *Enciclopedia* a la *Fenomenología*. El paso de una a otra entraña un cambio de plano: el paso a un plano más real, más concreto, puesto que aquí nos hallamos ante realidades humanas, y también ante enajenaciones del hombre mismo. ¿Podrá mantener Hegel también esta reducción al pensamiento abstracto que hemos visto practicada en la *Enciclopedia*?

La existencia humana no escapa al mismo tratamiento. Éste es uno de los errores que Marx va a señalar en Hegel. Y este error —el tratar al hombre real y su mundo como modos de la abstracción, del pensamiento abstracto— aparece sobre todo en la *Fenomenología*. De ahí la importancia que Marx le concede a esta obra para ver bajo una nueva luz lo que ya ha visto en la *Enciclopedia*. Por ello cobra una importancia peculiar para captar el sentido entero de la filosofía de Hegel. Y ahora comprendemos por qué dice Marx, por segunda vez, que es la "cuna" de la filosofía hegeliana.[112]

Pues bien, veamos cómo, a juicio de Marx, aparece la existencia humana en esta perspectiva hegeliana y cuál es el verdadero sentido de su enajenación.

> Cuando Hegel, por ejemplo, concibe la riqueza, el poder del Estado, etcétera, como una esencia enajenada del arte *humano*, sólo lo hace en su forma discursiva [...] Se trata de esencias discursivas y, por tanto, simplemente de una enajenación del pensamiento *puro*, es decir, del pensamiento filosófico abstracto. Todo el movimiento termina, por tanto, con el saber absoluto. De dónde se enajenan estos pensamientos y a quién se enfrentan con la pretensión que se arrogan de la realidad: en eso consiste, cabalmente, el pensamiento abstracto.[112]

Para Hegel, según Marx, las instituciones sociales como la riqueza, el poder estatal, son enajenaciones de la esencia humana, pero, a su vez, como ésta se reduce al pensamiento filosófico, abstracto, son en definitiva enajenaciones del pensamiento abstracto. Son por ello entes del pensamiento, esencias discursivas, y por esta razón Hegel las expone en su forma discursiva. Es decir, Hegel no los concibe en su estado real, histórico, como elementos de la historia real del espíritu.

La enajenación del filósofo

Al final del pasaje que acabamos de comentar dice Marx: "El *filósofo se aplica* –siendo también, a su vez, una forma abstracta del hombre enajenado– como la *pauta* del mundo enajenado".[112]

El *filósofo*, él mismo un ser enajenado, establece el criterio, la pauta de un mundo ya de por sí enajenado. Tenemos así una enajenación de segundo grado, una enajenación en la enajenación, ya que la del filósofo tiene lugar en un mundo ya enajenado, y ante el cual se presenta como su medida. Esta demoledora crítica de Marx apunta a la médula idealista de la filosofía hegeliana.

¿Qué es, en definitiva, el filósofo para Hegel? Es el hombre por el cual el espíritu cobra conciencia de que la realidad entera es espíritu; es el hombre capaz de descubrir en esta realidad la trama de la razón. Su tarea es la más alta, más incluso que la de la religión y

la del arte: "elevar el contenido absoluto que se encuentra en la representación religiosa a la forma de pensamiento". En su evolución, cada filosofía no ha hecho más que expresar el grado de autoconciencia del espíritu en la esfera que le es propia, la del pensamiento. Con el filósofo, la Idea llega a la plena conciencia de sí misma. Con él se cumple el desarrollo del espíritu. En cuanto que con el filósofo (Hegel) tiene el espíritu plena conciencia de sí mismo y ya no conoce enajenación alguna, de la concepción hegeliana se desprende que el filósofo es el hombre desenajenado (Hegel), en cuya filosofía la autoconciencia del espíritu se alcanza plenamente. Con Hegel el espíritu capta la totalidad de lo real, y la capta como realidad del espíritu. Con él la realidad entera se ha vuelto realidad del espíritu, o sea, pensamiento, filosofía. El filósofo parece escapar así a la enajenación aunque piense en el interior de un mundo enajenado. Y no solamente escapa sino que es él quien establece la pauta de ese mundo.

Hegel separa así la existencia de la conciencia: la filosofía escapa a la enajenación en un mundo enajenado. Para Marx, en cambio, en un mundo enajenado la filosofía es pensamiento en el interior de la enajenación, y no puede haber filosofía no enajenada de una realidad enajenada. La filosofía expresa en forma abstracta el mundo enajenado. Y el filósofo, con su existencia abstracta enajenada, es la "forma abstracta del hombre enajenado" realmente.

Pero, ¿en qué consiste propiamente la enajenación del filósofo especulativo? El filósofo pretende una comprensión absoluta, total y unitaria de la realidad, es decir, reducir el ser, la realidad entera a términos de pensamiento. Esto es justamente lo que vemos en Hegel. Pero en cuanto hombre de su tiempo y de la sociedad en la que se da realmente la enajenación el filósofo no puede escapar a la enajenación de este mundo real del que forma parte.

Ahora bien, el filósofo no se enajena en él como cualquier otro hombre. Es, por un lado, la "forma abstracta del hombre enajenado", el pensamiento enajenado del hombre real que, por otra parte, quiere marcar la pauta, señalar la regla a este mundo enajenado. Su enajenación no es idéntica a la del obrero, que no pretende hacer de su enajenación la ley o regla del mundo. Como "forma abstracta del hombre enajenado", la refleja teóricamente, en el plano del pen-

samiento, haciendo de ella, de su existencia misma, la ley de este mundo, la regla o pauta del mismo. Ahora bien, no debe pensarse que el filósofo hace de su enajenación la ley o pauta del mundo en el sentido de que defienda directamente la enajenación del hombre, sino en el sentido de convertir en regla su propia enajenación en virtud de su propia actividad filosófica especulativa en cuanto tal, o sea, por reducir la realidad del mundo a su plano abstracto, por reducir la realidad al pensamiento, justamente por poner el mundo "boca abajo".

La enajenación puede entenderse, pues, en un doble sentido: por un lado, a) como expropiación de la realidad al despojarla de su ser real para reducirla a su concepto, a su abstracción; éste es su sentido *teórico* (Hegel). Por otro lado, b) como expropiación del hombre al despojarlo de su esencia, de sus fuerzas esenciales; ésta es la enajenación *práctica*, del hombre en el trabajo (Marx).

El filósofo, hombre que vive al margen de la producción material, cae en el primer tipo de enajenación. Pero ¿de qué deriva su enajenación? Justamente de su afán de reducir la filosofía a mera comprensión del mundo y, además, comprensión absoluta y total del mundo, pero *aceptando* el mundo como tal, dejándolo intacto. El filósofo especulativo se asigna la tarea de dar razón del mundo, pero con este dar razón justifica en definitiva el mundo como es e invalida todo intento de transformar prácticamente lo real. Comprender el mundo es apropiárselo teóricamente de un modo total y absoluto. Tal ha sido la pretensión de la filosofía especulativa que culmina en Hegel.

Pero el filósofo trata de comprender un mundo enajenado, presentando la enajenación como un hecho normal y, por tanto, justificándola. Y la normalidad y justificación de la enajenación estriban precisamente en la reducción de ésta al pensamiento. El filósofo corta sus raíces con la realidad al disolver ésta en el pensamiento y en esto consiste justamente la naturaleza de su enajenación.

Con su crítica del filósofo hegeliano como "forma abstracta del hombre enajenado", Marx apunta a la médula de la filosofía misma como filosofía especulativa y abona el terreno para una posterior teoría de la filosofía como ideología. La filosofía se enajena por esencia en cuanto que existe una relación enajenada entre el pensa-

miento y la realidad en virtud de la cual el pensamiento se sitúa en estos dos planos:

1) ignora o desconoce su relación con lo real; para ella, comprender lo real es reducirlo al pensamiento;
2) no sólo ignora esta realidad, sino que trata de situarse por encima de ella, convirtiéndose en la medida misma de lo real, en "la pauta del mundo enajenado".

La enajenación aparece así entrañada en la esencia misma de la filosofía especulativa. Por tanto, el filósofo en cuanto tal, o sea, el filósofo que reduce su tarea a una comprensión total y absoluta de lo real, disolviendo lo real mismo en el pensamiento, no puede eludir el destino de ser la expresión teórica de un mundo enajenado. Su pensamiento es pensamiento del mundo enajenado, y no puede escapar a esta enajenación porque forma parte de ese mundo. Lo real –el mundo enajenado– determina aquí el pensamiento –como expresión teórica de ese mundo.

Estamos asistiendo al germen de la tesis del condicionamiento de la conciencia por la existencia humana, tesis cardinal de la que ya hemos encontrado otros gérmenes en el "Esbozo" de Engels y en los propios *Manuscritos* (relación entre la historia de las doctrinas económicas y el movimiento económico real).

Hegel representa el caso *límite* de la filosofía como especulación, del filósofo que, al reducir toda la realidad a pensamiento, no sólo acepta en su totalidad el hecho de la enajenación real puesto que acepta el mundo como es –y no hay lugar para un deber ser del mundo–, sino que hace de su comprensión, de su reflejo teórico, la pauta, la ley o regla del mundo.

La filosofía en tanto que mera especulación se ha comportado hasta ahora así. Pero hay grados de especulación y, por tanto, de enajenación. La filosofía de Hegel, que lleva hasta sus últimas consecuencias la tarea de reducir la realidad al pensamiento, lleva también hasta las últimas consecuencias esta enajenación de la filosofía.

El *filósofo* que tiene en la mente Marx, sin nombrarlo, cuando lo califica de "forma abstracta del hombre enajenado" que se ve a sí

mismo en el papel de pauta de ese mundo enajenado, es evidentemente Hegel.

Crítica y reconocimiento del concepto hegeliano de enajenación

En el pasaje siguiente Marx establece su diferencia respecto de Hegel en el modo de concebir el sujeto y el carácter de la enajenación. Como hemos visto, la enajenación hegeliana se opera siempre en la abstracción, verdadera naturaleza del espíritu, su modo real de existencia. Toda la historia de la enajenación y de su superación es la historia de ese protagonista abstracto. Como el hombre sólo es propiamente ser espiritual, su enajenación no es, en definitiva, una enajenación consigo mismo, una autoenajenación, sino una enajenación con respecto al espíritu, único sujeto, en definitiva, de toda enajenación. Pero acudamos al texto de Marx:

> Toda la *historia de la exteriorización* y toda la *revocación* de ésta no es, por tanto, otra cosa que la *historia de la producción* del pensamiento abstracto, es decir, absoluto, del pensamiento especulativo lógico. La *enajenación*, que forma, por tanto, el verdadero interés de esta exteriorización y la abolición de ella, es la antítesis del *en sí* y el *para sí*, de la *conciencia* y la *autoconciencia*, del *objeto y el sujeto*, es decir, la antítesis del pensamiento abstracto y la realidad sensible o de la sensoriedad real, dentro del pensamiento mismo.[112]

Como el pensamiento abstracto es el círculo del que nada escapa, dentro de él surgen y se resuelven todas las oposiciones: del en sí y el para sí, de la conciencia y la autoconciencia, del objeto y el sujeto, del pensamiento y la realidad. Las oposiciones se resuelven reduciendo los opuestos a pensamiento, a un sujeto que ya no se objetiva, a un objeto que ya todo él es sujeto. La historia real se convierte en historia del pensamiento, de la filosofía; los conflictos reales se resuelven en la esfera de la abstracción, e incluso la sensoriedad real, lo sensible, no escapa a esta reducción. En el marco de este movimiento universal del pensamiento abstracto sitúa Hegel la existencia humana, la objetivación y deshumanización de su esencia.

Veamos ahora la diferencia fundamental entre el modo de concebir Marx la enajenación del hombre y el modo como la concibe Hegel. Dice Marx lo siguiente: "No es el que la esencia humana se *deshumanice*, se *objetive* en antítesis consigo misma, sino el que se *objetive* a *diferencia* de y en contraposición con el pensamiento abstracto, lo que se considera como la esencia estatuida de la enajenación y la que se trata de superar".[112]

La diferencia es fundamental. Para Marx, siguiendo a Feuerbach —quien ya ha antropologizado el concepto de enajenación—, el sujeto es el hombre. El hombre puede enajenarse porque su autoproducción pasa necesariamente por su objetivación. Pero la objetivación, en lugar de afirmar al hombre, de realizar su esencia, lo niega.

La esencia de la enajenación consiste, para Marx, en este objetivarse y deshumanizarse en oposición a sí mismo. Y esta objetivación negativa, enajenada, es la que el hombre tiene que superar para realizar su esencia. La reapropiación de la esencia —o superación de la enajenación— aparece como el tercer momento de esta tríada: objetivación, enajenación y superación de la enajenación. Marx toma esta tríada de Hegel, pero dándole un sentido real, humano. Pero en Hegel el sujeto pasa también por la objetivación (que es por principio enajenación) y remata en la superación de la enajenación (superación de la objetividad). El hombre participa de este proceso, pero su enajenación no tiene sentido de por sí, como antítesis con una esencia peculiar suya, humana, sino como antítesis del pensamiento abstracto.

El hombre no se define, en Hegel, por sí mismo, sino por su relación con ese otro que es el pensamiento abstracto, y su enajenación se define, por tanto, no como antítesis consigo mismo, con su esencia, sino como antítesis con el pensamiento abstracto. En consecuencia, la fuente de la enajenación del hombre no está, en definitiva, en él, no es originariamente humana, aunque él está originariamente enajenado. Como hemos visto anteriormente, sólo el filósofo, cuando se eleva al plano del pensamiento abstracto —y el espíritu a través de él cobra conciencia plena de sí mismo—, puede escapar a la enajenación. La reapropiación o cancelación de la enajenación se opera siempre en un plano abstracto. La enajenación del hombre lo es con respecto al pensamiento abstracto y se supera —por el filóso-

fo (Hegel)– teórica, abstractamente. Ahora bien, la enajenación *real* del hombre y, por tanto, la superación *real* de esta enajenación escapa por completo a Hegel. Pero esto es precisamente lo que Marx busca y encuentra, aunque parezca paradójico, en forma mistificada en la misma *Fenomenología* del modo que veremos en los textos siguientes.

Hegel habla, pues, de existencia humana, de enajenación del hombre, pero no hay que perder de vista el carácter de esta enajenación, así como el de su superación.

> La apropiación de las fuerzas esenciales del hombre –continúa Marx– convertidas en objetos, y en objetos extraños, es por tanto, en primer lugar, solamente una apropiación operada en la *conciencia*, en el *pensamiento puro*, es decir, en la *abstracción*, la apropiación de estos objetos como *pensamientos y movimientos de pensamientos*.[112]

Para Hegel, todo el movimiento de la objetivación de las fuerzas esenciales del hombre ocurre en un plano teórico. Las fuerzas esenciales son las del hombre como ser espiritual; los objetos en que se objetivan lo son de la conciencia –pensamientos–; el lugar en que se opera este proceso es la conciencia, el pensamiento puro, la abstracción, y en este lugar se lleva a cabo también la *apropiación* de esos objetos.

Tras de afirmar esto, Marx pone a la *Fenomenología* en relación con las obras posteriores para establecer la unidad fundamental entre aquélla y éstas al señalar que en la primera se encuentra en germen lo que ya sistemáticamente se encontrará después. La caracterización del modo abstracto, irreal, de la enajenación y la reapropiación de las "fuerzas esenciales del hombre" que se pone de manifiesto en la *Fenomenología* es lo que hace que ya en esta obra esté "latente como germen, como potencia, como un misterio, el positivismo acrítico y el idealismo no menos acrítico de las obras posteriores de Hegel, esta disolución y restauración filosóficas del empirismo existente".[112-113]

La *Fenomenología* contiene, en germen, potencialmente, lo que se mostrará en toda su desnudez en el sistema hegeliano: una justificación acrítica de la realidad, de los hechos. Por ello Marx emplea el

término *positivismo*, en el sentido de un atenerse a los hechos, justificándolos acríticamente, no fundadamente, y, por esto, Marx lo califica como *positivismo acrítico*. La filosofía de Hegel quiere contar con los hechos, pero los hechos están en ella para ser justificados. Pero es también un *idealismo acrítico*, basado en el apriorismo no fundado de la Idea, que se traduce, por un lado, en la negación de la experiencia presente y, por otro, en su restauración, justificándola conservadoramente.

Marx ve todo el sistema hegeliano a la luz de esta doble caracterización: como un intento frustrado de articular el espíritu y la realidad, la idea y el hecho. Ese intento se da *acríticamente* y de ahí que esta postura pueda ser caracterizada por Marx como idealismo y positivismo a la vez en cuanto que trata de dar lo suyo a la idea y al hecho, pero, como él dice, de un modo *acrítico*.

En la continuación del texto anterior se pone de manifiesto con mayor vigor aún el carácter mistificado de la concepción hegeliana del hombre. Este carácter resalta cuando Hegel habla del hombre en un terreno histórico, concreto, con referencia a la riqueza, al Estado, etcétera. Se habla del hombre, pero no de su vida real —pese a que Hegel nos habla de cosas reales, humanas—, la religión, el Estado, la riqueza, etcétera. Tras el hombre hay siempre un sujeto último, el espíritu. Pero, además, queda fuera el hombre concreto, real, material, ya que la esencia humana radica en lo que tiene de espíritu. Y puesto que el hombre remite a un sujeto último, también remiten a éste sus productos, su historia y la naturaleza en tanto que naturaleza humanizada, producto de la historia del hombre. Y, en efecto, dice Marx: "La *humanidad* de la naturaleza y de la naturaleza engendrada por la historia, de los productos del hombre, se manifiesta en que son *productos* del espíritu abstracto y, por tanto, en este sentido, momentos *espirituales, esencias discursivas*".[113]

Los méritos de Hegel

Hasta ahora Marx se ha situado frente a Hegel en una *posición crítica* enderezada a demostrar: 1) el carácter abstracto del sujeto y del movimiento en que se realiza el triple proceso de objetivación, enaje-

nación y superación de ésta (o desenajenación), y 2) que este carácter abstracto al trasladar el movimiento del espíritu al plano del hombre, no cambia, pues el que se objetiva y enajena no es el hombre real sino el hombre en cuanto espíritu.

Sin embargo, Marx no adopta una posición exclusivamente crítica. Podemos decir que por ahora la crítica termina ahí. A partir del pasaje siguiente, inicia un movimiento de reconquista de lo que hay de valioso en la posición hegeliana. La situación es ésta: Hegel concibe por primera vez, aunque en forma mistificada, el movimiento por el cual el hombre objetiva su esencia, la enajena y se la reapropia o reconquista. Pero, en lugar de atribuir este movimiento al hombre real, lo atribuye al espíritu, al pensamiento puro, del cual el hombre participa. Ahora bien, lo importante es que el hombre está ahí y que está con el movimiento en que se pierde y se reconquista a sí mismo. Aunque en forma mistificada, como historia del pensamiento, Hegel no sólo apunta a la historia real, sino que proporciona la clave para entenderla como un movimiento dialéctico de objetivación, enajenación y superación de la enajenación. A la crítica tiene que seguir, por tanto, el reconocimiento de lo que Hegel aporta en su *Fenomenología* una vez desmistificada. Y la clave central de su desmistificación es la categoría de *enajenación.*

> La *Fenomenología* es, por consiguiente, la crítica oculta, todavía ante sí misma oscura y mistificadora; pero, en cuanto retiene la *enajenación del* hombre –aun cuando éste sólo se manifieste bajo la forma del espíritu–, se hallan implícitos y ocultos en ella *todos* los elementos de la crítica y, con frecuencia, *preparados* y *elaborados* ya de un modo que descuella ampliamente sobre el punto de vista hegeliano. La "conciencia desventurada", la "honrada conciencia", la lucha entre "la conciencia noble" y "la conciencia vil", etcétera, estos capítulos sueltos, contienen los elementos *críticos* –pero aún bajo una forma enajenada– de esferas enteras, como las de la religión, el Estado, la vida civil, etcétera.[113]

Como vemos, Marx no regatea su reconocimiento a Hegel, sobre todo por el uso de la categoría de enajenación aplicada al hombre, aunque en forma mistificada, y por haber ofrecido los elementos

críticos –aunque en forma enajenada también– de esferas completas de la vida social. Pero dice también que hay que reconocerle a Hegel el mérito de haber visto lo que se ofrecía como una posibilidad, es decir, el uso *real*, no mistificado, tanto de la categoría central de enajenación del hombre como de los elementos críticos en un análisis concreto social.

Justo es decir que Marx estaba preparado, en cierto modo, para esto último después de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, donde por primera vez había señalado el carácter mistificador de las relaciones entre lo ideal y lo real. Allí había visto que el hombre enajena su esencia en el Estado. El concepto de enajenación –que en aquella obra le llega directamente de Feuerbach– le servía a Marx para comprender el carácter de las verdaderas relaciones entre el Estado y la sociedad civil, entre el hombre real y el ciudadano, pero no aparecía como un concepto clave para explicar el movimiento mismo del hombre.

En la crítica de Marx a la *Fenomenología* el concepto de enajenación –central en Hegel– conserva toda su importancia, pero haciendo de él un uso *real*. Al ser puesto en relación con el hombre recibe una dimensión práctica, real: el hombre se enajena práctica, realmente, en el proceso de la producción. Sin embargo, Marx reconoce como un mérito de Hegel que hay que unir a los anteriores el mostrar al hombre en un proceso en el curso del cual se crea a sí mismo. Marx señala que esta idea hegeliana tan fecunda se presenta también en forma mistificada, puesto que los términos de ella –hombre, proceso, etcétera– lo están. Leamos este texto capital de Marx:

> Lo más importante de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final –la dialéctica de la negatividad, como el principio motor y engendrador– es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación, el que capte, por tanto, la esencia del *trabajo* y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo.[113]

Marx señala como un mérito de Hegel el concepto de autogénesis o autoproducción del hombre. El hombre se produce a sí mismo como ser específicamente humano. Esta autoproducción es un proceso que pasa por tres fases: objetivación, enajenación y superación de esta enajenación. Pero, como la objetivación es para Hegel enajenación, las fases son más bien dos: subjetividad-objetividad (enajenación) y reapropiación (cancelación de la objetividad y negación). El elemento motriz de este proceso es el trabajo: el hombre es así resultado de su trabajo y la esencia del trabajo estriba en ser el verdadero acto de autoproducción del hombre. Hombre y trabajo aparecen así en estrecha vinculación y, por ello, puede afirmarse que *el hombre es trabajo* y que en el trabajo se hace a sí mismo.

Antes de esclarecer cuál es el punto de vista de Hegel sobre el trabajo, Marx subraya el papel de la objetivación y de su opuesto —la enajenación— en el proceso de formación o autoproducción del hombre. Pero ya esta caracterización envuelve una crítica a Hegel, un cambio de planos, al situarse en el plano de la autoproducción real:

> El comportamiento *real, activo,* del hombre ante sí como ser genérico o la manifestación de sí mismo como un ser genérico real, es decir, como ser humano, sólo es posible por el hecho de que crea y exterioriza realmente todas sus *fuerzas genéricas* —lo que, a su vez, sólo es posible mediante la actuación conjunta de los hombres, solamente como resultado de la historia— y se comporta ante ellas como ante objetos, lo que, a su vez, hace posible, solamente y ante todo, la forma de la enajenación.[113-114]

El hombre es un ser humano sólo en la medida en que objetiva sus fuerzas esenciales, genéricas, y sólo puede objetivarlas como ser genérico, social, junto con los demás hombres. Pero justamente esta objetivación es lo que hace posible la enajenación.

Al señalar que la objetivación hace posible la enajenación, Marx establece una diferencia entre objetivación en general y la forma que puede revestir como enajenación. Esta distinción no se da en Hegel. La objetivación aparece, para Marx, como una necesidad para que el hombre se realice. Pero esta realización resulta proble-

mática. La posibilidad de negarse a sí mismo está inscrita en la propia objetivación. El hombre sólo existe exteriorizando sus fuerzas esenciales. No puede quedarse en su subjetividad; tiene que objetivarse. Pero tampoco puede quedarse en su individualidad; tiene que objetivarse, exteriorizarse, "mediante la acción conjunta de los hombres".

Hegel y el punto de vista de la economía política moderna

Marx subraya en Hegel la idea de que el hombre es producto de su propio trabajo. Pero esta idea hegeliana sólo conservará su validez plena cuando el trabajo tenga el significado práctico, real, material que recibe en los *Manuscritos*, y, en segundo lugar, cuando esta actividad real, material, sea atribuida al hombre como ser concreto, real. Esto obliga a Marx, por supuesto, a hacer una crítica de la concepción del trabajo de Hegel, crítica que, en otro sentido, lo emparenta con los economistas burgueses modernos. Esta problemática es la que se despliega en el pasaje siguiente:

> Hegel adopta el punto de vista de la economía política moderna. Concibe el *trabajo* como la *esencia, como* el ser del hombre que se hace valer; sólo ve el lado positivo del trabajo, pero no su lado negativo. El trabajo es el *devenir para sí del hombre* dentro de la enajenación o en cuanto hombre enajenado. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstractamente intelectual.[114]

Marx no reprocha a Hegel que vea el trabajo como la esencia del hombre. Pero, al reducir el trabajo enajenado a objetivación –olvidando su carácter enajenado–, el punto de vista hegeliano coincide con el de los economistas clásicos burgueses. Por otra parte, como la objetivación para Hegel es objetivación del espíritu, el trabajo, en definitiva, es trabajo del espíritu o del hombre en cuanto ser espiritual; en suma, pura y simplemente trabajo espiritual.

La autoproducción del hombre de que habla Hegel es autoproducción del hombre en cuanto autoconciencia o espíritu. Una vez más, el sujeto real se escapa y el hombre queda sólo como espíritu.

Así, pues, la fecunda idea hegeliana del hombre como producto de su propio trabajo tiene que ser desmistificada a fin de dar al trabajo un sentido material y al hombre un sentido real.

Ahora bien, ¿de dónde toma Marx esta caracterización hegeliana del trabajo? No cita ningún pasaje de Hegel en particular. Pero no olvidemos que estamos en plena crítica de la *Fenomenología*. Ahí ha de estar la fuente, y está, efectivamente, en el famoso capítulo en el que se expone la dialéctica de las relaciones de dominación y servidumbre.

El gran descubrimiento de Hegel en ese capítulo es el haber señalado –aunque en forma idealista– el carácter social de las relaciones humanas, así como el papel que el trabajo desempeña en esta conquista de la naturaleza humana –y, por tanto, social– del hombre.

La exposición de la concepción hegeliana del trabajo en la *Fenomenología* nos permite comprender la crítica de Marx. El trabajo aparece justamente como el proceso por el cual el sujeto (el espíritu) se eleva a su plena autoconciencia. El hombre es espíritu; la superioridad transitoria del señor sobre el esclavo se funda en que aquel, arriesgando su vida, permanece en un nivel humano, espiritual, mientras que el siervo se queda en un nivel animal. Pero, en la segunda fase del movimiento, el señor permanece en un plano animal (el de mero consumidor) y detiene el desarrollo del espíritu; el esclavo, en cambio, al infundir a las cosas la forma de su espíritu, del espíritu, asegura el desarrollo de éste. Pero ello es posible porque el trabajo es actividad espiritual, actividad por la cual el espíritu se reconoce en las cosas mismas.

La positividad del trabajo es evidente: el trabajo no sólo forma las cosas sino que forma y forja al hombre mismo. No hay hombre –como demuestra el ejemplo del señor– en el ocio, al margen del trabajo. Marx establece así los dos polos: positivo (trabajo) y negativo (ocio). Hegel no ve que esta polaridad pueda darse en el seno mismo del trabajo. La negatividad sólo aparece, con Marx, cuando el concepto mismo de enajenación se traslada a la esfera del trabajo y éste se concibe como trabajo real, material.

Nos queda todavía por ver por qué Marx asemeja la posición de Hegel a la de los economistas clásicos. No puede asemejarse por la caracterización hegeliana del trabajo como trabajo espiritual, ya que

los economistas lo conciben como una actividad material, real, sino por haber señalado exclusivamente, como ellos, su lado positivo.

Cuando Marx habla de la economía política moderna se refiere particularmente a la de Adam Smith y David Ricardo. Sus méritos ya han sido reconocidos por Marx: haber visto en el trabajo la fuente de todo valor, de toda riqueza; haber señalado, por tanto, la positividad del trabajo. Pero los economistas burgueses, al poner en relación el trabajo y el hombre, han dejado al hombre real fuera de esta relación, pues ignora el lado negativo del trabajo cuando adopta la forma concreta, histórica, de trabajo enajenado. Los economistas no podían dejar de ver su lado negativo sin situarse en una crítica de la sociedad burguesa, crítica que ni subjetiva ni objetivamente estaban en condiciones de realizar.

Su punto de vista, como ya lo había señalado Engels desde su famoso "Esbozo de una crítica de la economía política", es un punto de vista de clase y, por serlo, es una justificación de la sociedad burguesa. Ese punto de vista les lleva a ver el trabajo en general como un fenómeno intemporal, al margen de las características concretas que toma en la sociedad capitalista. Pero, en realidad, bajo esta forma abstracta, intemporal, se expresan las condiciones concretas del trabajo en una sociedad dada. El hecho de escindir las relaciones entre trabajo y hombre, dejando a un lado lo que afecta al productor como hombre, no hace más que justificar las características negativas del trabajo al presentar a éste en forma general abstracta. Lo característico del trabajo enajenado se presenta como característico de todo trabajo en general. Y una vez que queda fuera de la consideración de los economistas todo lo que el trabajo representa negativamente para el hombre, ellos sólo ven en él su positividad.

La economía política burguesa se mueve, sin embargo, en la esfera de la enajenación. Pero el economista —como el filósofo especulativo— no sólo no reconoce su pertenencia a este mundo enajenado, sino que —como decía Marx del filósofo— quiere marcar la ley, la pauta de este mundo. Y esta ley —como ley de un orden ideal, abstracto—, que no deriva del análisis verdadero, científico, de la realidad económica, es la que presenta al *trabajo* sólo por su lado positivo.

El economista se forja la ilusión de que explica el trabajo al describirlo como una actividad destinada a producir mercancías y ganancia. Fuera de su explicación quedan las condiciones en que se desarrolla este trabajo –las de la propiedad privada– y que hacen imposible el trabajo como actividad creadora.

Hegel permanece en el punto de vista de la economía política moderna por haber concebido el trabajo de un modo abstracto e intemporal, como trabajo en general y no en la forma concreta, histórica, de trabajo enajenado. La economía política moderna cae por ello bajo la misma crítica que Marx dirige a la filosofía especulativa en general al ignorar que ella misma como tal ciencia es expresión de un mundo enajenado.

Cierto es que la economía política burguesa, a diferencia de Hegel, habla de un trabajo real, material –no meramente espiritual–, pero se trata del trabajo de un hombre tan intemporal y abstracto como el de Hegel. Si Hegel lo inserta en la historia abstracta del espíritu, los economistas lo arrancan de la historia real. Por otra parte, si el trabajo es para Hegel acto de formación del hombre, en los economistas el trabajo ha perdido este carácter formativo, creador. Produce bienes, valores, pero sólo en la medida en que el hombre queda fuera de su horizonte.

A los economistas burgueses les parece perfectamente *natural* que el obrero trabaje solamente para ganar el salario que le permita subsistir, y que el obrero sea solamente un medio para producir beneficios. La existencia del obrero como hombre no tiene valor ni interés para esta economía. El trabajo interesa, por tanto, en su aspecto positivo: como fuente de ganancia. Pero el trabajo, para Marx, no es sólo producción de mercancías; es actividad vital humana y, en este sentido –como trabajo *enajenado*–, tiene un aspecto *negativo* que los economistas burgueses se niegan a tomar en cuenta. No es que ignoren que el trabajo acarrea una serie de males al obrero, pero ello le afecta no en cuanto obrero sino en cuanto hombre, como consecuencia necesaria, insoslayable, del aspecto positivo del trabajo.

A juicio de los economistas, los aspectos negativos del trabajo se desprenden de su esencia general. En cambio, para Marx, esta forma de trabajo es inseparable de un tipo peculiar de relaciones entre

los hombres basadas en la *propiedad privada*. La abolición de la propiedad privada que despoja al trabajo de su carácter creador es condición necesaria para devolver al trabajo su verdadero sentido humano.

Cuando Marx habla del punto de vista de la economía política moderna tiene en cuenta esta concepción del trabajo que sólo ve su positividad como acto de producción de bienes y ganancias. Lo negativo —lo que atenta contra el hombre— se deja a un lado o se le considera como un hecho perfectamente natural que se desprende de este aspecto positivo.

Hegel y el aspecto negativo del trabajo

La tesis de Marx de que Hegel permanece en el punto de vista de la economía política moderna implica, pues, que este filósofo, como los economistas, no ha visto el aspecto negativo del trabajo, su enajenación.

No han faltado intentos de negar o suavizar el alcance de esta tesis. Y ha llegado a sostener, más o menos categóricamente, que Hegel ya había visto o al menos barruntado el aspecto negativo del trabajo que la economía política burguesa no había visto aún. Georg Lukács, en su obra *El joven Hegel,*[13] da a entender que Hegel ha rebasado en cierta medida a los economistas, y ha barruntado ya cierta concepción del trabajo enajenado.

Esta tesis nos obliga a volver sobre las relaciones entre Hegel y la economía política moderna —que, por lo demás, constituyen el contenido de una gran parte de la obra citada de Lukács. Su título es de por sí bastante ilustrativo: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista.*[14] Hay que reconocer que se trata de un aspecto poco conocido del pensamiento de Hegel: su cultura económica y el grado de influencia de las doctrinas económicas burguesas en su propia filosofía. Corresponde a Lukács el mérito de haber intentado esclarecer este aspecto de la obra de Hegel. Independientemente

[13] Publicada originalmente en alemán, por Aufbau, Berlín, 1954.

[14] G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 187.

de la opinión que sustentemos sobre sus hipótesis e interpretaciones en cuanto al alcance de las relaciones entre Hegel y la economía política moderna, su libro es fuente obligada para abordar esta cuestión. Y a él nos atendremos en nuestra exposición.

Lukács señala justamente el mérito de Hegel al mostrar un interés por los problemas económicos que está ausente en los demás filósofos alemanes de su tiempo, incluyendo los neohegelianos. Ese interés, en realidad, no aparece hasta que Engels escribe su famoso *Esbozo de una crítica de la economía política* e, inmediatamente después, Marx sus *Manuscritos de 1844*. En sus "Palabras finales" a la segunda edición de *El capital,* Marx escribiría más tarde:

> La economía política ha sido siempre y sigue siendo en Alemania, hasta hoy, una ciencia extranjera [...] Faltaba en Alemania el cimiento vivo sobre el que pudiera asentarse la economía política. Esta ciencia se importaba de Inglaterra y de Francia como un producto elaborado; los profesores alemanes de economía seguían siendo simples discípulos. La expresión teórica de una realidad extraña se convertía en sus manos en un catálogo de dogmas, que ellos interpretaban, o mejor dicho, deformaban, a tono con el mundo pequeño-burgués en que vivían.[15]

Así, pues, a falta del cimiento vivo –la propia producción capitalista desarrollada– la especulación teórica proliferaba en el plano de la filosofía en tanto que, como dice Marx, en el terreno de la economía política sólo existía –y a un nivel muy bajo– como artículo de importación. El atraso económico y social de Alemania determinaba, a su vez, este atraso teórico en la economía. Para salir de él –cuando no existía en Alemania ese cimiento vivo– era preciso analizar la producción capitalista allí donde se daba en su forma madura –en Inglaterra– y analizar las teorías de la economía que habían surgido sobre la base de esa vida económica capitalista. Eso es lo que hicieron Marx y Engels. Y es lo que hizo, a otro nivel, el propio Hegel.

Hegel se interesó por la vida económica de Inglaterra y se puso a estudiar la teoría de los economistas ingleses ya antes de escribir la

[15] C. Marx, *El capital,* t. I. p. XVIII.

Fenomenología y bastante antes, por supuesto, de la *Filosofía del derecho* (en los llamados manuscritos de Jena). Lukács sostiene que "ya a principios del periodo de Jena, Hegel ha conocido a Adam Smith", y aventura la hipótesis de que el problema del *trabajo*, "como modo central de la actividad del hombre [...], como motor del desarrollo que hace del hombre un producto de su propia actividad [...], ha aparecido muy probablemente por vez primera en el curso de su estudio de Adam Smith".[16]

Lukács aclara que sólo se trata de una hipótesis que no puede ser probada, ya que desgraciadamente no ha quedado testimonio alguno de los estudios de Hegel sobre Adam Smith. No podemos descartar esa posibilidad, pero evidentemente la concepción del trabajo que Hegel presenta en la *Fenomenología* –en la dialéctica de la dominación y la servidumbre– es mucho más rica que la de Smith, justamente por su contenido filosófico –el trabajo como acto de producción del hombre, en tanto que para Smith el trabajo es sólo producción de mercancías y ganancia.

La concepción hegeliana del hombre como producto de su propio trabajo se inserta perfectamente dentro de la evolución de la filosofía idealista alemana como filosofía de la actividad de la conciencia, del espíritu y del hombre en cuanto espíritu. Con todo, no puede desdeñarse el hecho de que, como categoría económica, no filosófica, el trabajo era para los economistas ingleses la fuente de todo valor, de toda riqueza. Sin embargo, es difícil establecer sin salirse del contexto de la obra, hasta qué punto esta concepción del trabajo de Adam Smith influyó en Hegel.

La concepción del trabajo de las lecciones de 1805-1806 que Lukács transcribe se halla cerca de la que Hegel expone en la *Fenomenología* (en el trabajo el hombre se hace objeto y *se hace* hombre porque rompe y supera su natural inmediatez). La idea central de Hegel en la *Fenomenología* es, como sabemos, que el hombre sólo se humaniza, se eleva de un estado natural al social, a través del trabajo.

Pero ¿Hegel ha visto el aspecto negativo del trabajo? La posición de Lukács en este punto es un tanto ambigua. Insiste más de una vez

[16] G. Lukács, *op. cit.*, p. 186.

en que Hegel no penetra en el secreto de la explotación capitalista y, sin embargo, habla de que capta ciertas contradicciones entre el capital y el trabajo, o ciertos aspectos negativos vinculados al trabajo en la sociedad capitalista. Por ejemplo, gracias a Adam Smith sabe Hegel que el perfeccionamiento técnico del trabajo presupone una división social del trabajo altamente desarrollada, y que, a su vez, el perfeccionamiento técnico de las herramientas –que condena a la aparición de la máquina– entraña una evolución de la división social del trabajo. Hay, pues, una conexión recíproca entre división social del trabajo y progreso técnico señalada por Adam Smith. Esta conexión es inseparable y es exigida por el desarrollo de la producción. Pero, a su vez, como Adam Smith, Hegel reconoce también que existe una conexión entre el progreso de la producción –vinculado a la división social del trabajo– y una serie de males para el hombre. Estos males no consisten sólo en la miseria, en la pobreza, sino también en que el hombre "se hace cada vez más mecánico, sórdido y sin espíritu".

De esto saca Lukács la siguiente conclusión: "El trabajo, según Hegel, no sólo humaniza al hombre, no sólo da nacimiento a la sociedad en su multiplicidad inagotable y en su sistemática unitaria, sino que también hace del mundo del hombre un mundo 'sustraído al hombre', 'alienado'".[17]

Así, pues, aunque Lukács no lo dice abiertamente, Hegel, contra lo que afirma Marx, sí habría visto el aspecto negativo del trabajo en cuanto hace del mundo del hombre un mundo enajenado. Lukács llega a afirmar que

> Hegel ha tenido por lo menos un barrunto del problema al que Marx dará más tarde el nombre de "fetichismo". Hegel subraya enérgicamente la objetividad del dinero, su coseidad, pero ve al mismo tiempo claramente que la esencia última del dinero es, a pesar de todo, una relación social entre los hombres.[18]

Lukács advierte que lo ha visto en forma idealista, como inversión de las relaciones reales (como formas puramente espirituales

[17] *Ibid.*, p. 331.
[18] *Ibid.*, p. 335.

de la "enajenación" del espíritu) y sostiene incluso que en Hegel "hay una profunda, aunque contradictoria, crítica del capitalismo".[19]

Sin embargo, en otros pasajes Lukács quiere paliar esta posición y se muestra ambiguo. Por un lado, reconoce la vinculación entre Hegel y la economía política burguesa en tanto que, para ella, la inhumanidad de la producción capitalista es inevitable consecuencia de ésta. Ahora bien, esta inhumanidad no puede ser eliminada porque para la economía política está en primer término "el desarrollo de las fuerzas materiales productivas"[20] y el desarrollo, vinculado a él, de la especie humana. En Adam Smith y en David Ricardo todo queda subordinado al desarrollo de las fuerzas productivas materiales. Hegel, según Lukács,

> [...] está de acuerdo con la concepción smithiana del desarrollo de las fuerzas productivas materiales, por necesario y progresivo [...], rechaza todos los lamentos románticos sobre ese desarrollo [...] Pero al mismo tiempo Hegel ve [...] que el tipo humano producido por este desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo y por el capitalismo es la negación práctica de todo lo grande, alto y significativo que ha engendrado la humanidad hasta el presente.[21]

Ahora bien, ¿no significa esto atribuir a Hegel la contradicción entre trabajo y hombre que Marx justamente reprocha a los economistas burgueses no haber visto? ¿No significa señalar, junto al progreso material, la degradación espiritual por obra del trabajo? ¿No implica asimismo admitir, junto al aspecto positivo —progreso material, desarrollo de las fuerzas productivas—, el aspecto negativo del trabajo —negación del hombre y de lo más grande de lo humano?

Pero, en este caso, Lukács no podría afirmar lo que afirma más adelante, suscribiendo la tesis de Marx:

> Partiendo de aquí [es decir, "de una crítica socialista de la sociedad capitalista"] se comprende el alcance de aquella observación de Marx según la cual Hegel, aunque está a la altura de la economía clásica y

[19] *Ibid.*, p. 395.
[20] *Ibid.*, p. 401.
[21] *Ibid.*, p. 402.

entiende correctamente el trabajo como proceso de autoproducción del hombre, no ha visto los aspectos negativos del trabajo en la sociedad capitalista, y no considera el trabajo más que en sus aspectos positivos.[22]

La posición de Lukács es ambigua en la forma, pero en el fondo tiende a demostrar que Hegel rebasa el marco de la economía política burguesa y que, en cierto modo, al señalar los aspectos negativos del trabajo y barruntar la forma específica de trabajo enajenado —incluso el "fetichismo" de ciertos productos humanos: dinero—, está ya anunciando a Marx.

¿Cuáles son, pues, las relaciones de Hegel con la economía política? ¿Permanece en su punto de vista? ¿Lo rebasa en ciertos aspectos? ¿Queda por debajo de ella?

La tesis de Marx de que Hegel "adopta el punto de vista de la economía política moderna" ha sido tomada a veces demasiado al pie de la letra. Marx ha establecido que Hegel no ve el aspecto negativo del trabajo y que por ello se queda en el plano de la economía política burguesa, pero Marx no podía pensar que Hegel admitiera —como precisa Lukács en cierto modo— lo que él mismo tenía que poner de manifiesto: el aspecto negativo del trabajo como trabajo enajenado. Ahora bien, para considerarlo como trabajo enajenado había que concebirlo no como trabajo puramente espiritual, sino material, y era preciso hacer del trabajo no sólo una categoría filosófica, como había hecho Hegel, aunque en forma idealista, sino también económica. En este carácter filosófico-económico del tratamiento de la categoría de trabajo reside la aportación fundamental de Marx. Hegel había visto ese carácter filosófico pero no el económico del trabajo; los economistas clásicos habían visto el aspecto económico pero no el filosófico —aunque su concepción tuviera, sin embargo, un fundamento filosófico: el utilitarismo inglés.

En este sentido, la posición de Hegel con respecto a la economía política inglesa presenta diversos aspectos. Por un lado coincide con ella en que no ve el aspecto negativo del trabajo pero sí ve su lado positivo, en un plano filosófico —para la formación del hombre— y

[22] *Ibid.*, p. 528.

no económico, que es la positividad que ve dicha economía. En este punto la rebasa –el trabajo dice más a él que lo que dice a la economía–, pero, por otra parte, desde el punto de vista económico, queda a la zaga de esta economía. Tal es la cuestión que tocaremos ahora al examinar la diferencia entre la concepción del trabajo de Hegel y la de los economistas desde el punto de vista económico.

Ya sabemos cuál era el punto de vista de los economistas clásicos en esta cuestión, punto de vista tan apreciado por Marx pese a las críticas a que lo somete por no haberlo llevado hasta sus últimas consecuencias. Es el punto de vista según el cual todo valor se determina por el trabajo. El valor de la mercancía, según Adam Smith, se mide por la cantidad de trabajo invertido en producirla. El trabajo en general, no sólo tal o cual trabajo, es la fuente del valor y, por tanto, de la riqueza. David Ricardo precisó que el valor creado por el obrero es la *fuente* de la que brotan tanto el salario como la ganancia y la renta.

Con el desarrollo consecuente de la teoría del valor por el trabajo, al descubrir el doble carácter del trabajo encerrado en la mercancía –trabajo concreto que crea el valor de uso, y trabajo abstracto que crea su valor (de cambio)–, Marx llegaría a la conclusión de que el valor no es una cosa sino una determinada relación de producción entre los hombres. La teoría del valor por el trabajo así desarrollada llevó a Marx al descubrimiento de la piedra angular de su teoría económica: la teoría de la *plusvalía* (concepción de la fuerza de trabajo como una mercancía peculiar bajo el capitalismo, capaz de engendrar un valor superior a su propio valor). De este modo quedó al descubierto el secreto de la explotación del obrero y la raíz última de la contradicción antagónica entre el proletariado y la burguesía.

Hemos recordado estas aportaciones de Marx para hacer notar que la teoría de la plusvalía –clave del pensamiento de Marx– se halla, pese a su originalidad, en relación directa con la teoría del valor por el trabajo de Adam Smith y David Ricardo.

Lukács, al acercarse a la conexión entre Hegel y Marx, pone a Hegel en relación directa con la economía política inglesa. Ahora bien, para que existiera efectivamente esta relación tendría que pasar, como es el caso de Marx, por lo que es fundamental en ella:

su concepción del trabajo. Cabe, entonces, preguntarse: ¿es que Hegel compartió la teoría del valor por el trabajo? ¿Es que Hegel llegó a concebir *económicamente* el trabajo como los economistas clásicos, es decir, como fuente de todo valor?

Esto es lo que vamos a ver ahora basándonos en la *Filosofía del derecho* de Hegel.[23]

Que Hegel conoció dicha teoría está demostrado por el conocimiento que tenía de las doctrinas de Adam Smith e incluso de Ricardo. Como ha demostrado Lukács, fue el único filósofo de su tiempo que sintió la necesidad de explicar filosóficamente las relaciones económicas. Hegel no las examina como determinadas relaciones que tienen una legalidad específica, sino en el marco de la fase de la evolución del espíritu que él estudia en su *Filosofía del derecho*. Recuérdese la tríada hegeliana del espíritu objetivo: derecho abstracto, moralidad subjetiva y moralidad objetiva, de la que forman parte la familia, la sociedad civil, que tiene como armazón el "sistema de necesidades", y el Estado. Recordemos que la sociedad civil es la esfera de las relaciones materiales en la que los individuos entran en relaciones mutuas para satisfacer sus necesidades, y en la que todavía no actúan como miembros de esa comunidad superior –por universal y racional– que es el Estado.

El "sistema de necesidades" es el eje de la sociedad civil y la clave para entender las ideas económicas de Hegel, así como su concepción del trabajo en este nivel económico. Y junto al "sistema de necesidades" hay que poner su concepción de la propiedad. En cuanto "sistema de necesidades", la sociedad civil es un sistema de relaciones sociales en el que cada individuo, para satisfacer sus necesidades, debe satisfacer las necesidades de los otros. Su interés exige servir al interés de los otros. El trabajo sirve de medio para satisfacer las necesidades. El "sistema de necesidades" desarrolla una peculiar dialéctica de lo individual y lo universal. Existe una relación entre la satisfacción de mis necesidades individuales y las de los otros. La necesidad individual o universal (social) exige su satisfacción, y el medio para ello es el trabajo.

[23] G. F. Hegel, *Filosofía del derecho*.

El trabajo produce objetos que satisfacen necesidades, que tienen una utilidad, un uso. ¿Cómo se equiparan estos productos en el mercado? Hay que explicar qué es lo que los hace equivalentes. Ya conocemos la respuesta de los economistas clásicos: los productos se equiparan de acuerdo con la cantidad de trabajo invertido en su producción, independientemente de que puedan satisfacer tal o cual necesidad.

En Hegel, los productos no se miden según el trabajo que encierran sino según su utilidad o su uso, según la medida cuantitativa de necesidades que pueden satisfacer. En consecuencia, el valor de la mercancía se identifica con su valor de uso, es decir, con su utilidad ligada a una necesidad –individual o social–, y no con el trabajo encerrado en ella. El trabajo no es fuente de valor.

La *propiedad privada*, a su vez, no tiene su fundamento en el trabajo. Es una esfera necesaria para que la conciencia de sí afirme exteriormente su libertad. Con ella, la persona afirma su voluntad en la cosa. La propiedad, el derecho de propiedad, no deriva necesariamente del trabajo ni, por tanto, del sistema de necesidades. En Hegel la propiedad privada aparece como una necesidad para que el hombre se afirme como persona, para exteriorizar su voluntad. De aquí podemos deducir que Hegel no pone en relación el trabajo y el valor y que, por tanto, no examina el valor como categoría económica que sirve de base a otras categorías –capital, ganancia, salario, etcétera. No puede decirse, por tanto, que comparta la teoría del valor por el trabajo de los economistas clásicos. Hegel se queda, pues, en un examen del trabajo como categoría filosófica, y cuando examina económicamente el trabajo lo hace en función de su concepción de la sociedad civil y del Estado como momentos de la evolución del espíritu. Lo económico está al servicio de lo espiritual; la propiedad se funda espiritualmente y la división de la sociedad en clases, queda también así fundada, y, por tanto, justificada.

Si la riqueza no se funda en el trabajo sino en la propiedad privada concebida como esfera necesaria para la afirmación de la persona, queda legitimada la desigualdad. La propiedad no aparece históricamente, sino como una necesidad racional y espiritual.

Todo esto nos lleva a concluir que, contrariamente a lo que deja entrever Lukács, Hegel no ha visto, en modo alguno, las contradic-

ciones fundamentales del capitalismo, ya que no sólo ignora el hecho de la explotación capitalista, hecho que sólo podía ser explicado desarrollando consecuentemente la teoría del valor por el trabajo, sino que justifica moral y necesariamente la propiedad privada, fundamento de la división de la sociedad. El hecho de admitir la existencia de ricos y pobres no pone en duda la legitimidad de esta división, aunque reconozca ciertos excesos como fenómenos desagradables que, como él mismo admite, no pueden ser superados.

Hegel no ha visto, pues, el lado negativo del trabajo que consiste en el trabajo enajenado, en la explotación del proletariado por el capitalista, en la creación de la plusvalía de la que se apropia el poseedor de los medios de producción. Hegel ha visto el aspecto positivo del trabajo en su sentido filosófico general y ha visto también —como los economistas— su aspecto positivo consistente en su carácter social. Los que podemos considerar sus aspectos negativos, que Hegel reduce a la polaridad de miseria y riqueza, no son, para él, propiamente negativos en cuanto que surgen necesariamente del carácter social del trabajo.

En resumen, la tesis de Marx de que "Hegel adopta el punto de vista de la economía política moderna" —en el sentido de que no capta el lado *negativo* del trabajo— permanece firme no obstante la interpretación lukacsiana que hemos analizado. Finalmente, Hegel no sólo no rebasa a la economía política inglesa, sino que —en la cuestión clave del trabajo como fundamento del valor— queda detrás de ella, un poco al nivel de la economía vulgar que aquella economía burguesa clásica ya había rebasado.

VII. LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE DEL JOVEN MARX

A lo largo de los *Manuscritos* hay una concepción del hombre que se pone de manifiesto no sólo en el uso reiterado de expresiones como "esencia humana", "realidad humana", "verdadera realidad humana" o "naturaleza del hombre", sino, además, en el de una serie de determinaciones o características humanas esenciales.

Algunas de esas características han ido apareciendo desde las primeras páginas de los *Manuscritos* y en particular en el fragmento del primero sobre "El trabajo enajenado". Pero ahora nos interesa recoger esos elementos dispersos y articularlos para esclarecer el concepto de "ser humano" o "esencia humana" ("*menschliches Wesen*").[1] Esta tarea se justifica no sólo por la función central que este concepto ocupa en los escritos marxianos de juventud sino sobre todo porque, dada esa función central, dicho concepto se encuentra en el ojo de la tormenta desatada por los *Manuscritos* desde

[1] En relación con la traducción de la expresión alemana "*menschliches Wesen*" del joven Marx, particularmente en la tesis VI sobre Feuerbach se suscitó una viva e importante discusión en la revista francesa *L'Homme et la Societé* entre Lucien Sève y Adam Schaff. A lo largo de esta discusión Schaff sostiene que "*menschliches Wesen*" debe traducirse por "ser humano" u hombre en el sentido de "individuo humano" y que deben excluirse, dado su carácter especulativo, las expresiones "esencia del hombre" o "esencia humana". Sin pretender terciar en esta discusión, nuestra respuesta a esta cuestión está dada en todo el presente capítulo, particularmente en los apartados "Antropología especulativa y no especulativa" y "Cómo caracterizar la concepción del hombre del joven Marx". (Sobre la discusión anterior, véase el punto de vista de Sève en *Marxisme et theorie de la personalité*, pp. 168-171, y en "Mise au point", en *L'Homme et la societé*, núm. 20, París, 1971. Schaff sostiene su posición en los núms. 19 y 22 de la misma revista y en el texto de 1976, "Sobre el problema de la traducción de las *Tesis sobre Feuerbach*, de Marx", en A. Schaff, *Ideología y marxismo*, 1980).

su aparición en 1932. Justamente en torno al concepto de hombre se debaten las interpretaciones más opuestas, y precisamente en torno a este concepto, junto con el de enajenación, estrechamente vinculado a él, se plantea el problema de en qué medida puede conjugarse la concepción filosófico-económica del hombre de Marx en los *Manuscritos* con la concepción materialista de la historia de su madurez.

Al destacar, con la mayor fidelidad a los textos, la concepción del hombre del joven Marx, nos referiremos en algunos casos a los trabajos anteriores, particularmente a su "Introducción" a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, y tendremos en cuenta los trabajos posteriores a los *Manuscritos* cuando con ello se contribuya a esclarecer mejor la concepción del hombre que implícita o explícitamente se encuentra en los *Manuscritos*.

Al definir al hombre por sus rasgos esenciales, Marx lo pone siempre en cierta relación a) con Dios, b) con la naturaleza, c) con los otros hombres y d) con la historia. Los rasgos que se revelan en esas relaciones no se dan separadamente, sino que cada uno de ellos involucra todos los demás. Veamos, pues, dichos rasgos en sus relaciones correspondientes para llegar así a una idea de conjunto de la antropología juvenil de Marx.

El hombre como raíz y fundamento de sí mismo

Marx empieza por afirmar la autosuficiencia o autonomía del hombre al considerar que él es su propio fundamento o raíz. Esta afirmación se encuentra en un texto distinto e inmediatamente anterior a los *Manuscritos*, o sea, en la "Introducción" a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Allí se dice: "Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz para el hombre es el hombre mismo". A lo que agrega poco después: "La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que *el hombre es el ser supremo para el hombre*".[2]

[2] Carlos Marx, "En torno a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción", en C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, p. 10.

La afirmación de esta radicalidad y supremacía proviene de Feuerbach, de su crítica de la religión, de su reducción de la teología a la antropología, puesto que al establecerse en dicha crítica que los predicados de Dios son propiedades humanas, el hombre se presenta sin el fundamento exterior que la religión le atribuye. La crítica feuerbachiana de la religión, al descubrir la inversión de las relaciones entre hombre y Dios, ha demostrado que la religión es la conciencia de sí invertida del hombre. Al poner de manifiesto la verdadera naturaleza de esas relaciones, el hombre cobra una verdadera conciencia de sí; es decir, queda como fundamento de sí mismo y, por tanto, de este producto suyo que es Dios.

Al ponerse el hombre como fundamento y ser supremo, se sienta la base de una concepción que no puede detenerse en lo que Feuerbach ha alcanzado. Pues ¿qué es, en definitiva, este hombre feuerbachiano que afirma su poder al excluir a Dios y ponerse en su lugar? Es el hombre como ser consciente o, siguiendo a Hegel, como conciencia de sí. Por ello, desde este trabajo, el joven Marx toma ya su distancia respecto a Feuerbach. La concepción de hombre no puede quedarse en una toma de conciencia de su autonomía, radicalidad o supremacía con respecto a Dios. Esto es importante, pero sólo es el comienzo, la premisa; de ahí que diga también: "En Alemania, la *crítica de la religión* ha llegado, en lo esencial, a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica".[3]

En efecto, la crítica de la religión no puede dar más que una conciencia de sí mismo, pero es la premisa de toda crítica (política, social, etcétera), y –podría agregarse– también de la concepción del hombre del joven Marx, pues la premisa de esta concepción es, ciertamente, la afirmación del hombre como fundamento de sí mismo.

Marx subraya esta autonomía y autosuficiencia que la religión oculta y la expresa con palabras claramente feuerbachianas:

> El fundamento de la crítica irreligiosa es como sigue: el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre. Y la religión es, bien entendida, la autoconciencia y autoconocimiento del hombre que aún no

[3] *Ibid.*, p. 3.

se ha adquirido a sí mismo y el autosentimiento del hombre que aún no se ha adquirido a sí mismo o ya ha vuelto a perderse.[4]

Pero inmediatamente Marx rebasa el marco del hombre feuerbachiano que, justamente por estar reducido a pura conciencia de sí, es un ser abstracto: "Pero *el hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el *mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad".[5]

El hombre, en verdad, hace la religión, pero no es este ser abstracto que se define hegelianamente como "conciencia de sí", sino el hombre dentro de ese "mundo de los hombres" que es el Estado, la sociedad. "Este Estado, esta sociedad –sigue diciendo Marx– producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un mundo invertido".[6]

En rigor, no es el hombre abstracto de Feuerbach el que produce la religión sino el mundo (invertido) de los hombres. Y la religión no es simple conciencia invertida de sí, del hombre como ser abstracto, sino del mundo invertido de los hombres. A su vez, no sólo es conciencia sino realización ilusoria de lo que ese mundo no ofrece. Marx expresa esa función de la religión con estas palabras: "Es la *fantástica realización* de la esencia humana porque la esencia humana carece de verdadera realidad".[7]

Aunque Marx toma de la crítica feuerbachiana de la religión la idea del hombre como fundamento y raíz se aleja cada vez más del contenido que ella pone en este fundamento: el hombre como conciencia de sí que supera la religión por una toma de conciencia verdadera de sí mismo. Al ver en el hombre no sólo su conciencia de sí sino el "mundo de los hombres", la crítica marxiana de la religión alcanza, en primer lugar, al mundo que produce la religión y, en segundo lugar, no sólo tiene un alcance teórico, sino práctico. Lo primero se afirma en los siguientes términos:

[4] *Ibid.*, p. 3.
[5] *Idem.*
[6] *Idem.*
[7] *Idem.*

> La superación de la religión como la dicha *ilusoria* del pueblo es la exigencia de su dicha *real.* Exigir sobreponer a las ilusiones acerca de un estado de cosas vale tanto como *exigir que se abandone un estado de cosas que necesita de ilusiones.* La crítica de la religión es, por tanto, en *germen,* la *crítica del valle de lágrimas que la religión* rodea de un *halo de santidad.*[8]

Lo segundo, es decir, la necesidad no sólo teórica sino práctica de la crítica de la religión, la expresa Marx en esta forma: "La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno a sí mismo y a su sol real".[9] Y agrega, para subrayar la condición del hombre como raíz, fundamento o eje de sí mismo que la religión le oculta: "La religión es el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras éste no gira en torno a sí mismo".

Vemos, pues, que la supresión de Dios se convierte en correlato necesario de la afirmación de la autonomía, radicalidad y supremacía del hombre.

En los *Manuscritos del 44* la idea de la autonomía esencial del hombre reviste una gran importancia. Pero no sólo es afirmada por la supresión de Dios. La negación de Dios (o ateísmo) ya no parece tan necesaria para afirmar al hombre. El problema de su autonomía se hace depender no tanto de la negación de Dios sino del hecho de que el hombre debe a sí mismo su existencia. La noción de autonomía o independencia se pone en relación con la de autocreación: el hombre y su vida son autónomos, soberanos, cuando son creados por el hombre mismo. "Un ser sólo se considera independiente cuando se halla sobre sus propios pies, y sólo se halla sobre sus propios pies cuando debe a sí mismo su *existencia*".[89]

Pero el hombre no siempre tiene conciencia de ser independiente. La dependencia en que se encuentra respecto de otro en la sociedad enajenada le lleva a creer que tiene su fundamento fuera, y que él mismo y su vida no son creaciones propias. Por ello agrega Marx:

[8] *Idem.*

[9] *Ibid.*, p. 4.

> El hombre que vive por la gracia de otro se considera un ser dependiente. Ahora bien, uno vive por la gracia de otro cuando no sólo le debe el sustento de su vida, sino que, además, ese otro ha creado su vida, cuando es la fuente de su vida, y su vida tiene necesariamente ese fundamento fuera de sí cuando no es su propia creación.[89]

Esto explica, a juicio de Marx, que la idea de la creación sea tan difícil de eliminar de la conciencia del pueblo. Todos los hechos tangibles de la vida práctica, en las condiciones de la enajenación, le muestran la dependencia. Y justamente por ello resulta inconcebible para él la no creación, o sea: "El ser por sí mismo de la naturaleza y del hombre".[89] Lo que Marx viene a decirnos es que en la sociedad en la que unos hombres dependen de otros, donde la creación y, por ende, la autonomía del hombre no se da real, prácticamente, la idea de la creación (como creación divina) no puede ser fácilmente desarraigada de la conciencia de los hombres. Será con el "hombre socialista" cuando esa idea dejará de abrirse paso en las conciencias. Pero, mientras tanto, Marx considera necesario refutar la idea de la creación de la naturaleza y del hombre.

Para explicar la creación de la tierra no como creación divina, Marx apela a la geognosia, "ciencia que estudia la formación de la tierra, la génesis de la tierra, como un proceso, como una autogeneración",[89] y considera que esta ciencia ha dado un formidable impulso al estudio del origen de la tierra. Pero su atención se concentra sobre todo en la pregunta de la conciencia ordinaria acerca de quién creó al primer hombre y a la naturaleza. ¿Qué tipo de pregunta es ésta? Y ¿qué es lo que se presupone en ella? Marx refuta la idea del creacionismo impugnando la pregunta misma y sus respuestas.

Cuando el hombre ordinario, el de la conciencia creacionista en la sociedad enajenada, toma nota de que ha sido engendrado por dos seres humanos, considera que debe seguir un "regreso infinito" y preguntarse a su vez: "¿Quién engendró a mi padre, quién a su abuelo, etcétera?" Sin embargo, agrega Marx, debe fijarse en que existe también el proceso "circular", "según el cual el hombre se repite a sí mismo en la generación y el *hombre*, por tanto, permanece siempre como sujeto".[90]

Este proceso "circular" es el del hombre no como individuo sino como ser social y, en cuanto tal, como "sujeto" que se reproduce y permanece. Pero esto no impide abordar el argumento del regreso al infinito de la pregunta anterior. Por ello vuelve Marx sobre este argumento:

> Sin embargo, ante esta pregunta me contestarás: concedido este movimiento cíclico, debes concederme tú a mí el progreso que sin cesar me impulsa, hasta preguntarse: ¿quién engendró al primer hombre y, en general, a la naturaleza? A lo que sólo puedo contestar que esa pregunta es por sí misma un producto de la abstracción.[90]

El argumento de Marx gira en torno al carácter de la pregunta como producto de la abstracción. Pero conviene observar que el término "abstracción" no se está utilizando aquí en un sentido positivo sino en el peyorativo de conocimiento separado de lo real, al margen de la praxis. La pregunta acerca de quién creó al primer hombre o a la naturaleza es de este género, o sea: un "producto de la abstracción". Pero sigamos la argumentación del joven Marx:

> Indaga por qué caminos has llegado a ella, párate a pensar si esa pregunta no se formula desde un punto de vista que me impide contestarla, por tratarse de una pregunta absurda. Si ese progreso, en cuanto tal, existe en realidad para un pensamiento racional. Cuando preguntas por la creación de la naturaleza y del hombre, te abstraes del hombre y de la naturaleza. Los estatuyes como *no existentes* y pretendes, sin embargo, que yo te los demuestre como algo *que existe*. Pues bien, yo te digo: si renuncias a tu abstracción, renunciarás también a tu pregunta; pero si te aferras a tu abstracción debes ser consecuente, y si, al pensar, concibes al hombre y la naturaleza como *no existentes*, debes pensarte como no existente a ti mismo, ya que también tú eres naturaleza y hombre. No pienses ni te preguntes, pues desde el momento en que piensas y preguntas pierde todo sentido tu *abstracción* acerca del sentido de la naturaleza y del hombre. A menos que seas un egoísta de tal calibre, que lo estatuyas todo como la nada y tú mismo quieras estar dotado de existencia.[90]

Así, pues, la pregunta por la creación del hombre y la naturaleza no merece respuesta ya que presupone suprimir la existencia del

hombre y la naturaleza; por tanto, debe ser eliminada. Ahora bien, si lo que se pregunta no es quién creó a la naturaleza, afirmando con ello su nada, sino su "su *acta de nacimiento*, a la manera como pregunto a la anatomía por el nacimiento de los huesos",[90] la pregunta es legítima y tiene una respuesta que es inseparable de la condición del "hombre socialista", superada ya la enajenación.

> Pero como para el hombre socialista *toda la llamada historia universal* no es más que la generación del hombre por el trabajo humano, en cuanto la génesis [que el devenir] de la naturaleza para el hombre, [de este modo] tiene en ello la prueba tangible e irrefutable de que el hombre ha *nacido* de sí mismo, de su *proceso de nacimiento*. Por cuanto que la *esencialidad* del hombre y la naturaleza, por cuanto que el hombre se convierte en algo práctico, sensible y tangible para el hombre, en cuanto existencia de la naturaleza, y la naturaleza para el hombre en cuanto existencia de éste, se torna prácticamente imposible el problema de un ente *extraño*, de un ente situado por encima de la naturaleza y del hombre, problema que lleva consigo la confesión de la inesencialidad de la naturaleza y del hombre.[90]

En cuanto que gracias al trabajo el hombre se crea a sí mismo y la naturaleza se vuelve humana, se prueba práctica, realmente, el "acta de nacimiento" del hombre y la naturaleza y, por tanto, se vuelve prácticamente imposible la existencia de un ser extraño (o Dios) situado por encima del hombre y la naturaleza. Así, pues, la autonomía y soberanía del hombre que el creacionismo pretendía quebrantar queda demostrada no sólo teórica sino prácticamente. El hombre es realmente autónomo porque debe a sí mismo, gracias a su trabajo, su existencia.

El hombre como ser natural

En el tercer manuscrito, Marx define al hombre en su relación con la naturaleza. Pero en esta definición el hombre no es puesto en relación con ella como si ésta fuera algo exterior a él, pues el hombre mismo es naturaleza. En este sentido dice Marx: "El *hombre* es directamente *ser natural*".[116] Aquí, pues, la naturaleza no es aque-

lla que se sitúa frente al hombre, como objeto de su acción, sino la naturaleza en el hombre mismo, o el hombre como parte de ella. Inmediatamente después trata de aclarar qué es lo que hace que el hombre sea un "ser natural", o en qué consiste su pertenencia a la naturaleza. No se trata, pues, de esclarecer nada específico del hombre, sino aquello que comparte con otros seres naturales. Lo natural aquí es el ser natural vivo. Se trata, pues, del hombre como ser natural vivo.

> Como ser natural y como ser natural vivo se halla dotado, en parte, de *fuerzas naturales*, de *fuerzas vivas*, es un ser natural *activo*; estas fuerzas existen en él como dotes y capacidades, como instintos; y, en parte, es, en cuanto ser natural, corpóreo, dotado de sentidos, objetivo, un ser que *padece*, un ser condicionado y limitado, como lo son también el animal y la planta; es decir, los *objetos* de sus instintos existen fuera de él, como *objetos* independientes de él, pero estos objetos son *objetos* de sus necesidades, objetos esenciales, indispensables para el ejercicio y la afirmación de las fuerzas de su ser.[116]

El hombre se nos presenta aquí como un ser vivo y en relación con la naturaleza, en un proceso de intercambio con ella. El hombre asegura ese intercambio con ella en cuanto está dotado de fuerzas, es decir, de dotes, capacidades e impulsos que existen en el ser vivo en un estado potencial.

¿Qué es lo que pone en movimiento estas fuerzas potenciales? Aquí Marx introduce el concepto de necesidad que permite responder a esto. El hombre tiene necesidades o es un ser necesitado, y para satisfacerlas pone en juego sus fuerzas. Pero la necesidad hay que entenderla asimismo como impulso hacia aquello que permite satisfacerla. Y entonces Marx recurre a un tercer concepto que completa los dos anteriores: el de objeto de la necesidad, objeto necesario para satisfacerla y, por tanto, para poner en acción las fuerzas del hombre.

Estos tres conceptos se hallan, pues, en unidad. La necesidad requiere de un objeto para su realización y esta realización sólo puede satisfacerse poniendo en acción ciertas fuerzas (dotes, capacidades o impulsos). Los objetos son indispensables para las necesidades y lo son igualmente para que las fuerzas naturales pasen de su estado

potencial a su estado activo, es decir, para que se ejerciten. En suma, podríamos decir que en el hombre como ser natural, sujeto a un proceso de intercambio o metabolismo con la naturaleza, hay necesidades o impulsos que requieren de un objeto en qué realizarse y para lo cual se dispone de ciertas fuerzas.

Siguiendo con el pasaje anterior, y siempre instalados en un nivel directamente natural, hay que precisar ahora qué entiende Marx por objeto y en qué medida su *status* define al hombre como ser natural.

El objeto se caracteriza por estas notas: a) existe fuera del sujeto (de sus impulsos); b) existe necesariamente como objeto de sus necesidades y como objeto indispensable para que sus fuerzas se ejerciten, lo cual quiere decir, a su vez, que el hombre como ser natural necesita de un objeto exterior tanto para realizar sus necesidades como para expresar sus fuerzas esenciales. Un ejemplo aclarará esta doble caracterización:

> El *hambre* es una *necesidad* natural; necesita, por tanto, de una *naturaleza* fuera de sí, de un *objeto* fuera de sí, para poder satisfacerse, para poder aplacarse. El hambre es la necesidad objetiva que un cuerpo siente de un *objeto* existente fuera de él e indispensable para su integración y la manifestación de su ser.[116-117]

Esto quiere decir que no podemos definir al ser natural aisladamente, como un fragmento de la naturaleza encerrado en sí mismo, sino en una relación con algo exterior (un objeto fuera de sí) y además, en actividad; con la particularidad de que esta relación y actividad son necesarias y, por tanto, es necesario también el objeto de ellas. Sin tomar en cuenta todo esto no hay propiamente ser natural. Aplicado esto al hombre, tenemos por ello "Que el hombre es un ser corpóreo, dotado de una fuerza natural, vivo, real, sensible, objetivo, significa que tiene por objeto de su ser, de sus manifestaciones de vida, *objetos reales, sensibles*, o que sólo sobre objetos reales, sensibles, puede *exteriorizar* su vida".[116]

Ser natural, por tanto, no es sólo tener una naturaleza dentro de sí, sino tenerla —y, además, necesariamente— fuera de sí. En este sentido cabe decir, que el hombre como ser natural no sólo pertenece a la

naturaleza sino que la naturaleza le pertenece a él, y, consecuentemente, es naturaleza para otro ser. Por ello dice Marx: "*Ser* objetivo, natural, sensible, y tener objeto, naturaleza, sentido fuera de sí, o incluso ser objeto, naturaleza, sentido para un tercero, es idéntico".

Vemos, pues, que al definir al hombre como ser natural, Marx pone el acento sobre todo en este tener un objeto fuera de sí y, al mismo tiempo, en ser él mismo objeto para otro ser natural, para la naturaleza de la que él mismo es parte. Y esto es lo que subraya en el siguiente pasaje:

> Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí, no es *ser natural*, no participa de la esencia de la naturaleza. Un ser que no tiene un objeto fuera de sí, no es un ser objetivo. Un ser que no es de por sí objeto para un tercer ser, no tiene un ser por *objeto*, es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es un ser objetivo.[117]

Una conclusión se impone forzosamente: un ser que no cumpla las dos características anteriores (tener un objeto fuera de sí y ser él mismo objeto para otro ser) no puede considerarse propiamente como un ser. En efecto: "Un ser no objetivo es un *no-ser*".[117]

A continuación Marx nos invita a suponer un objeto que no tuviera objeto fuera de sí, y que, a la vez, no fuera objeto de nuestros sentidos, u objeto para ningún otro ser:

> Supóngase un ser que ni sea de por sí objeto ni tenga un objeto. En primer lugar, un ser así sería el *único* ser, no existiría ningún otro fuera de él, existiría él solitario y solo [...] Un ser que no es objeto de otro ser presupone, por tanto, que no existe *ningún* ser objetivo. Tan pronto como tengo un objeto, este objeto me tiene por objeto a mí. Ahora bien, un ser *sin objeto* es un ente irreal, no sensible, puramente pensado, es decir, puramente imaginario, un ente de la abstracción.[117]

Ser sin objeto fuera de sí, único, solitario y solo, no objeto para otro ser y, por tanto, irreal, puramente pensado, imaginario, abstracto. ¿Qué tipo de ser es éste? Evidentemente no es otro que el espíritu, único él también, irreal y abstracto, que ha sido materia de la crítica del joven Marx en páginas anteriores del tercer manuscrito. Este espíritu no es un ser objetivo en el sentido expuesto por

Marx y, por consiguiente, es un no-ser. El resultado alcanzado por esta vía concuerda perfectamente con toda la crítica del tercer manuscrito dirigida a mostrar que, siendo para Hegel la objetivación idéntica a enajenación, al abolir la objetividad (la existencia de objetos fuera de sí) se queda finalmente con un sujeto-objeto que no sólo no tiene objetos fuera de él sino que tampoco podría ser objeto para un ser que no podría existir fuera de él. Ahora bien, esta supresión radical de la objetividad (admitida transitoriamente por Hegel en la *Fenomenología* como fenómeno del espíritu y no como su verdadera realidad) implica necesariamente el carácter irreal, imaginario o abstracto que el joven Marx atribuye a un supuesto ser no objetivo.

Queda por esclarecer, finalmente, el significado de los pasajes en los que Marx caracteriza al hombre en cuanto ser natural como un ser paciente (que sufre), condicionado y limitado. Dichos pasajes, en el orden de su aparición, son los siguientes:

> Es, en cuanto ser natural, corpóreo, dotado de sentidos, objetivo, un ser que *padece*, un ser condicionado y limitado";[116]
>
> [...]
>
> Ser sensible es ser *paciente*.[117]
>
> [...]
>
> El hombre, como ser sensible objetivo, es, por tanto, un ser *paciente* y, por ser sus padecimientos seres sensibles, un ser *apasionado*. La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto.[117]

La caracterización del hombre (ser natural) como ser paciente, limitado, condicionado y apasionado se desprende de su condición de ser sensible. El ser real es sensible desde dos puntos de vista: a) como objeto de la sensoriedad, es decir, como aquello que es percibido sensiblemente, y b) como objeto que tiene la capacidad de sentir, de entrar en relación con otros objetos convirtiéndolos en objetos de su sensoriedad. Ser sensible en el primer caso es sólo ser sentido sin poder, a su vez, sentir; ser sensible en el segundo designa la capacidad de relacionarse con un ser sensible (en la acepción anterior). Justamente el ser sensible en la segunda acepción es un ser que sufre o padece en cuanto que necesita de los objetos que

tiene fuera de sí. Ser sensible es vivir forzosamente en la necesidad y, por ello, sufrir. Por otro lado, el hombre como ser natural sólo dispone de un número limitado de necesidades y de fuerzas para satisfacerlas. Al mismo tiempo, no puede disponer de todos los objetos que permiten satisfacer sus necesidades y realizar sus fuerzas. Por ello es un ser limitado, pero también es un ser condicionado ya que depende de los objetos que están fuera de él, y con los que se encuentra necesariamente en relación. Finalmente, es un ser *apasionado* en cuanto que vive la experiencia de esta relación, es decir, en cuanto que siente lo que sufre. La pasión es entonces la fuerza que anima al hombre a alcanzar su objeto.

La ontología que aquí se muestra es de clara raigambre feuerbachiana. De Feuerbach procede, en efecto, la definición del ser real como ser sensible. "Lo real en su realidad, o en cuanto real, es lo real en cuanto objeto de los sentidos, es lo sensible".[10] De Feuerbach procede igualmente la idea de que el objeto indispensable del ser sensible manifiesta y confirma su ser, sus fuerzas esenciales.

Compárense a este respecto los dos pasajes siguientes, en los que se establece que el objeto de una cosa manifiesta la esencia o la fuerza esencial objetiva de esa cosa.

Marx: "El *sol* es el *objeto* de la planta, un objeto indispensable para ella, que confirma su vida, como la planta es objeto del sol, como *exteriorización* de la fuerza solar estimuladora de vida, de la fuerza esencial *objetiva* del sol".[117]

Feuerbach: "La relación de la tierra con el sol es, por tanto, al mismo tiempo una relación de la tierra consigo misma o con su propia esencia, pues la medida de la magnitud y de la intensidad de la luz en función de las cuales el sol es objeto para la tierra es la medida de la distancia que funda la naturaleza propia de la tierra. Todo planeta tiene, pues, en su sol el espejo de su propia esencia".[11]

Esta teoría del objeto como revelador de la esencia propia desempeña un papel importante en la concepción feuerbachiana del hom-

[10] Ludwig Feuerbach, "Principios de la filosofía del futuro", en L. Feuerbach, *Textos escogidos*, p. 120.

[11] L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, p. 54.

bre que tiene en su objeto (Dios) su propia esencia, y pasa al joven Marx al caracterizar la relación del hombre y sus objetos, entendidos éstos no ya como simples objetos de una relación natural o de su conciencia sino como objetos de su actividad productiva. Pero entonces se trata, como veremos a continuación, de objetos *sociales*, *humanos*, propios del hombre como ser natural humano.

El hombre como ser genérico

Tras de caracterizar al hombre como ser natural, Marx destaca lo que hay en él de específicamente humano, pues "el hombre no es solamente un ser natural, sino que es un ser *humano*".[117] Se trata de caracterizar al hombre por aquellos rasgos que solamente él posee y lo distinguen de otros seres naturales y particularmente del animal. Ser natural humano quiere decir: "un ser que es para sí mismo y, por tanto, un *ser genérico,* y como tal debe necesariamente actuar y afirmarse tanto en su ser como en su saber".[117]

El hombre es un ser para sí, o sea, tiene conciencia de sí mismo y por captarse a sí mismo como género es un ser genérico. Pero antes de proseguir con esta definición veamos más detenidamente qué significa este concepto de "ser genérico" (*Gattungswesen*) que Marx toma de Feuerbach.

El concepto del hombre como ser genérico desempeña un papel capital en la crítica de la religión que Feuerbach lleva a cabo en *La esencia del cristianismo*. La enajenación religiosa consiste precisamente en atribuir a un individuo (Dios), producto de la conciencia, la suma de predicados humanos que corresponden al hombre como género, no como individuo empírico.

> Dios es el concepto del género en tanto que individuo, el concepto o la esencia del género que, como esencia universal, como suma de todas las perfecciones, de todas las propiedades ya franqueados los límites reales o conjeturales del individuo, es al mismo tiempo un individuo y a su vez un ser particular.[12]

[12] *Ibid.*, p. 193.

El hombre como género no se confunde con el individuo. Y haberlo confundido, transfiriendo el ser humano genérico a un individuo (Dios, Cristo), es justamente lo que Feuerbach reprocha a la religión, particularmente al cristianismo. Pero ¿en qué consiste este género como género humano? y ¿en qué se diferencia de otros géneros? Veamos lo que dice Feuerbach:

> La conciencia en sentido estricto sólo existe allí donde el ser tiene por objeto su género, su esencialidad. El animal puede devenir objeto de sí mismo en cuanto individuo –por ello posee sentimiento de sí mismo– pero no en tanto género [...] Pero sólo un ser que tiene como objeto su propio género, su esencialidad, puede convertir en objeto, otras cosas, otros seres según su naturaleza esencial.[13]

Aquí nos encontramos con que el género humano, a diferencia de otros no humanos, se encuentra en relación con su propio género. Esta relación consiste en ponerse a sí mismo como objeto de su conciencia. Así, pues, lo que define al hombre como género es esta relación consciente. El género (lo universal) es, por tanto, objeto de la conciencia, y la conciencia (el hombre) se define como conciencia de lo universal. El hombre como género es, por tanto, conciencia de sí como género. En la religión la conciencia de Dios es conciencia de sí, del hombre, pero en forma invertida.

Junto a esta definición del género como conciencia de sí hay que poner la existencia en sí del género en tanto que se despliega en los individuos en cuanto entran en relación. Es lo que se pone de manifiesto en el amor, determinación genérica que se realiza a través de la mediación de la diferencia y relación de los sexos. Lo que se cumple en el amor no es una determinación empírica individual sino lo universal, lo genérico. Por ello dice Feuerbach que "el amor es la existencia subjetiva del género [...] El género infunde en mí el amor. El corazón del género es un corazón lleno de amor".[14]

En suma, hombre como género significa, para Feuerbach: a) su relación consigo mismo, con el género en cuanto tal; b) su relación

[13] *Ibid.*, p. 51.
[14] *Ibid.*, pp. 297 y 298.

con el género como conciencia de lo universal; c) la realización del género en los individuos reales, empíricos, en cuanto que se relacionan genéricamente.

Con lo anterior queda despejado el terreno para comprender lo que Marx quiere decir cuando define al hombre como ser genérico. Este análisis nos permitirá, a su vez, determinar lo que toma de Feuerbach (punto de partida innegable) y qué contenido propio, alejándose de él, pone en dicho concepto.

Por supuesto, no es en los *Manuscritos* donde Marx utiliza por primera vez este concepto. Poco antes lo ha hecho, sin darle aún todo el rico contenido que ahora le da, en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y, especialmente, en "Sobre el problema judío". En ambos casos, echa mano del concepto feuerbachiano al abordar el problema de las relaciones entre el individuo y lo universal. Frente a Hegel, que hace del individuo una abstracción y que sólo en el Estado postula idealmente la unidad del individuo y de lo universal. Marx considera que esta unidad será efectiva en la sociedad verdadera. La sociedad civil ya no será la atomización de los individuos (la guerra de todos contra todos), sino la realización del género, la existencia del hombre como ser genérico en su vida real, o sea, la superación del desgarramiento entre el individuo real y el ciudadano abstracto. La emancipación política (burguesa) no hace más que agudizar esta contradicción. Lo universal se presenta bajo la forma abstracta del ciudadano en oposición al individuo real. Ahora bien, según Marx:

> Sólo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus "*forces propres*" como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.[15]

[15] C. Marx, "Sobre la cuestión judía", en C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia*, p. 38.

Vemos, pues, que para Marx el concepto de ser genérico no se reduce a su simple postulación ideal. El ser genérico, ciertamente, no se da, no se realiza todavía en la sociedad burguesa, pero se dará o realizará efectivamente cuando el individuo, en su existencia real, ya no sea el ser universal abstracto (o ciudadano) opuesto a su individualidad, sino el ser universal mismo en su existencia individual.

El concepto feuerbachiano de "género" le sirve asimismo a Marx para reprocharle a Hegel algo semejante a lo que Feuerbach ha reprochado al cristianismo: atribuir la riqueza del género a un individuo. Lo que el cristianismo ha hecho con Dios (o Cristo), lo hace Hegel en su *Filosofía del derecho* con el monarca en el que se encarna y toma forma corpórea lo universal.

En suma, lo que Marx reprocha a la sociedad burguesa es impedir que el hombre, dividido entre el individuo real y el ciudadano abstracto, pueda vivir propiamente como ser genérico. Más exactamente, en esta sociedad se le reconoce este ser genérico imaginariamente, como ciudadano, en el Estado.

> Allí donde el Estado político burgués ha alcanzado su verdadero desarrollo, lleva el hombre, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*, una doble vida, una celestial y otra terrenal, la vida en la *comunidad* política, en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como particular; [...] en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida individual real y dotado de una generalidad irreal.[16]

Lo que se desprende del modo como utiliza el joven Marx, siguiendo a Feuerbach, el concepto de ser genérico en este trabajo inmediatamente anterior a los *Manuscritos* es que el género no se confunde con el individuo empírico sin más, pero tampoco se reduce a pura idealidad. Si bien en el Estado positivo o sociedad burguesa el ser genérico se sitúa en un imaginario cielo político separado de la vida real individual (dualismo de la vida genérica y de la vida

[16] *Ibid.*, pp. 23-24.

individual, o de la vida política y de la individualidad real), una nueva sociedad abolirá tal dualismo, y el ser genérico descenderá de ese cielo imaginario para ser real.

Al caracterizar al ser genérico, Feuerbach lo hacía como relación en la cual la conciencia hace del hombre (del género) su objeto. Siguiendo sus pasos, Marx no deja de subrayar la importancia de la conciencia en la definición del ser genérico y, como Feuerbach, ve en el carácter consciente de su actividad vital lo que distingue al hombre del animal. "El tipo de actividad vital lleva en sí todo el carácter de una *species*, su carácter genérico, y la actividad libre y consciente es el carácter genérico del hombre".[67] Y agrega, poco más adelante, para marcar en este terreno la diferencia entre el hombre y el animal, lo siguiente:

> El animal forma una unidad inmediata con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su misma actividad vital el objeto de su voluntad y de su conciencia. Desarrolla una actividad vital consciente. No es una esfera determinada con la que se funda directamente. La actividad vital consciente distingue al hombre directamente de la actividad vital de los animales. Y ello es precisamente lo que hace de él un ser genérico.[67]

Resulta entonces que la diferencia entre el hombre y el animal consiste en que mientras el animal no puede diferenciarse de su actividad vital, el hombre, gracias al desdoblamiento que opera su conciencia, se distingue de esta actividad, es decir, la convierte en objeto de su conciencia y su voluntad. La diferencia está, pues, en la conciencia. Al parecer, Marx no logra salir de Feuerbach, quien ha dicho en *La esencia del cristianismo* casi lo mismo:

> La conciencia, en sentido estricto no existe más que para un ser que tiene por objeto su propio género [...]
>
> El animal, por consiguiente, no tiene más que una vida; el hombre una vida doble: en el animal la vida interior y exterior se identifican; el hombre, sin embargo, posee una vida interior y otra exterior.[17]

[17] L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, p. 51.

Ciertamente, si pensara que sólo el ser consciente caracterizara al hombre como ser genérico, Marx no habría salido de Feuerbach. Pero el meollo de la cuestión está en el tipo de relación real que el hombre mantiene consigo mismo y en el tipo de actividad vital consciente que desarrolla. Si se carga el acento unilateralmente en este carácter consciente se puede reducir su definición del hombre como "ser genérico" a la de Feuerbach e incluso a la definición hegeliana del hombre como "conciencia de sí". Pero no es éste el caso si nos fijamos en el carácter específico de la relación del hombre consigo mismo y de su actividad vital. El hombre como ser genérico real implica una objetivación y exteriorización que no se reduce a la conciencia del objeto. Por ello dice Marx: "El comportamiento *real, activo*, del hombre ante sí como ser genérico o la manifestación de sí mismo como un ser genérico real, es decir, como ser humano, sólo es posible por el hecho de que crea y exterioriza realmente todas sus *fuerzas genéricas*".[113]

La vida productiva como actividad vital del hombre

En verdad, este comportamiento se halla vinculado a la conciencia, pero no se reduce a ella. Hay una objetivación y exteriorización del hombre, como ser genérico, de sus fuerzas esenciales o genéricas. Y el objeto no es sólo objeto de la conciencia, sino de una actividad real que, ciertamente, es consciente. ¿Qué tipo de actividad es ésta? Es el trabajo humano. La actividad vital del hombre es el trabajo, la vida productiva. El trabajo es la objetivación del hombre como ser genérico y, por tanto, como ser consciente: "La creación práctica de un *mundo objetivo*, la *elaboración* de la naturaleza inorgánica, es obra del hombre como ser consciente de su especie, es decir, como un ser que se comporta hacia la especie como hacia su propio ser o hacia sí mismo como un ser de la especie".[67].

En pasajes posteriores Marx establece inequívocamente este carácter práctico, real, productivo, de la actividad vital del hombre como ser genérico: "Es sólo y precisamente en la transformación del mundo objetivo donde el hombre, por tanto, comienza a manifestarse realmente como *ser genérico*. Esta producción constituye su

vida genérica laboriosa. Mediante ella aparece la naturaleza como obra *suya*".[68]

El alejamiento de Feuerbach se hace cada vez más patente: ya no se trata sólo del objeto de la conciencia sino del objeto de esta actividad vital consciente que es el trabajo: "El objeto del trabajo es, por tanto, la *objetivación de la vida genérica del hombre*: aquí, se desdobla no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino laboriosamente, de un modo real, contemplándose a sí mismo, por tanto, en un mundo creado por él".[68]

Ya no estamos ante el "desdoblamiento" puramente intelectual de la conciencia (el único que reconoce Feuerbach), sino ante un "desdoblamiento" real, activo, que permite al hombre reconocerse en un mundo objetivo justamente porque él mismo lo ha creado. Y en el objeto se reconoce o "contempla" como ser genérico, es decir, como ser humano, puesto que el objeto del trabajo es la objetivación de su vida genérica. Y la naturaleza de que habla Marx al final del pasaje anterior (en el que aparece "como obra suya" del hombre) es la naturaleza *para* el hombre, la que gracias al trabajo permite ver al hombre como ser genérico en ella. Así, pues, la actividad vital del hombre es, en indisoluble unidad, actividad consciente y actividad real, práctica. Por su carácter consciente, se emparenta con el ser genérico de Feuerbach y, a través de él, con la concepción hegeliana del hombre como "conciencia de sí". Pero la caracterización del trabajo como actividad vital impide reducir ésta a una simple "conciencia de sí". Ello significaría operar con el texto de Marx una hegelianización ilegítima que conduciría a borrar la distinción entre conciencia y realidad, o entre trabajo como actividad real, material, y trabajo como actividad espiritual. Ahora bien, la distinción necesaria no excluye la unidad indisoluble del lado consciente y del lado práctico, real, en el trabajo como actividad vital. O como dice el propio Marx: "Pensar y ser, por tanto, aunque *distintos*, constituyen al mismo tiempo, conjuntamente, una *unidad*".[85]

Si la actividad vital del hombre en su vida productiva puede establecerse sobre una nueva base, ésta derivaría de la diferencia entre el hombre y el animal, y no sólo sobre la base exclusivamente feuerbachiana de tener o no tener conciencia. Esta nueva distinción

se hace necesaria porque "también el animal produce. Construye su nido, su morada, como la abeja, el castor, la hormiga, etcétera".[67]

En cinco puntos se diferencian la producción del hombre y la producción animal.[66-67] Veamos:

1. El animal produce de un modo unilateral (sólo produce lo que necesita directamente para sí o para sus crías), mientras que el hombre produce de un modo universal (objetos que no necesita directa e inmediatamente).
2. El animal sólo produce bajo la presión de la necesidad inmediata en tanto que el hombre sólo lo hace cuando se libera de su necesidad física y, en realidad, "cuando se halla libre de ella es cuando verdaderamente produce".
3. El animal sólo se produce y reproduce a sí mismo, ya que sólo produce conforme a las leyes de su especie, en tanto que el hombre, al producir conforme a las leyes de la naturaleza, reproduce ésta.
4. El producto del animal es inseparable de su cuerpo, de su estructura física, mientras que el hombre no está sujeto a esa dependencia y "se enfrenta libremente a su producto".
5. El animal sólo produce a la medida de las necesidades propias de su especie, mientras que "el hombre sabe producir a tono con toda especie". El hombre puede relacionarse no sólo con su género sino con el de cualquier cosa ("aplicar siempre la medida inherente al objeto"), creando incluso "conforme a las leyes de la belleza". De este modo, el hombre se realiza como ser genérico, o sea, convierte en objeto suyo tanto su género como el de las demás cosas.

El hombre como ser social

Hasta ahora el ser genérico se nos ha presentado con dos determinaciones: como a) ser consciente y b) cuya actividad vital es el trabajo. Ambas determinaciones se presentan asimismo en unidad: la conciencia es del ser que trabaja, y el trabajo es, por tanto, su actividad vital consciente. Pero ambas determinaciones no agotan, en

modo alguno, la concepción del hombre del joven Marx. El hombre es un ser social, la socialidad es una cualidad del hombre como ser genérico, así como de su individualidad. Lo es asimismo de sus objetos, de sus sentidos, de sus necesidades y de la propia conciencia. Decir *social* es, por ello, decir *humano*.

Marx ha definido al hombre, siguiendo a Feuerbach, por su relación consigo mismo, relación teórica y práctica no sólo con el género —el suyo y el de las demás cosas—, pues también dice que "en general toda relación del hombre consigo mismo sólo se realiza y expresa en su relación con los demás hombres".[68]

La relación con el género exige la relación genérica entre los hombres. Esto ya lo había dicho Feuerbach. El Yo necesita del Tú para realizarse como hombre, y solamente en esta relación, y no como individuos aislados, son —como dice Feuerbach— "representante[s] del género". En la relación entre el hombre y la mujer, que Feuerbach pone de ejemplo y que el joven Marx vuelve a ponerlo, se ejemplifica claramente esta necesidad y el carácter genérico de esa relación, así como el de cada uno de los individuos en ella. Así, pues, el concepto de ser genérico entraña el de ser social, aunque la cualidad social se nos presente, hasta ahora, como la exigencia de relación con el otro para que pueda el hombre relacionarse consigo mismo. O sea: el hombre sólo puede relacionarse consigo mismo como género entrando en relación con los demás hombres. Pero no se trata de cualquier relación, de una relación entre individuos considerados en su individualidad empírica, natural, sino entre individuos que se relacionan entre sí por su relación con el género, es decir, como seres humanos.

El concepto de género implica, por tanto, el de relación entre los hombres y, más exactamente, el de sociedad. Ya Marx decía —con un reconocimiento excesivo al concepto feuerbachiano de género—: "el concepto de género humano, traído desde el cielo de la abstracción a la tierra real, qué otra cosa es sino el concepto de *sociedad*".[18]

El hombre como ser genérico es el hombre como ser social, y por ello género y sociedad se hallan en unidad indisoluble. La sociedad

[18] Carta de Marx a Feuerbach, del 11 de agosto de 1844, en C. Marx, *Cuadernos de París*, p. 180.



es la realización del género, y, por tanto, el hombre como ser genérico sólo existe *en* y por la sociedad. "*Así como* la sociedad produce ella misma al *hombre* en cuanto *hombre*, es *producida* por él".[84]

Social se identifica, pues, con humano. El hombre como ser social es, empleando la expresión que acabamos de citar, "el hombre en cuanto hombre". Esto permite limpiar el concepto de social de adherencias que ocultan su verdadero significado. Así, por ejemplo, lo social implica siempre una actividad comunitaria o conjunta de los hombres, pero esto no basta para calificarla de social. Sólo es tal cuando en esta actividad el individuo actúa como *hombre*, es decir, como ser genérico, y no simplemente como individuo empírico. Por otro lado, puede darse una actividad no llevada en común que tenga un carácter social. "Sin embargo, aún cuando yo actúe *científicamente*, etcétera, desarrolle una actividad que rara vez puedo llevar a cabo directamente en común con otros, actúo *socialmente*, porque actúo como *hombre*".[84]

Se reafirma aquí lo que antes hemos visto: no cualquier relación entre los hombres tiene un carácter social. Antes vimos esto en el ejemplo de la relación entre hombre y mujer como relación natural, y ahora se nos aclara en cierta actividad no llevada en común en la que los participantes actúan propiamente como hombres. En un caso se desvanece la cualidad social, en otro se mantiene.

Lo social se presenta, pues, siempre que el hombre piense o actúe como ser genérico. El hombre es, en efecto, un ser social no sólo en la vida real sino también en la actividad de su conciencia, a la que llama Marx "forma *teórica* de aquello de que la comunidad *real*, la esencia social, es la forma *viva*".[84]

Así como el concepto de socialidad permite a Marx dar una nueva dimensión a la conciencia (dimensión que falta en Feuerbach) como expresión teórica de la vida social real, la cualidad social del hombre permite unir (en la comunidad real) lo que en la comunidad enajenada permanece disociado: la vida genérica y la vida individual. En esta comunidad enajenada, como Marx ya había revelado en sus trabajos inmediatamente anteriores (particularmente en "Sobre el problema judío"), la vida genérica se presenta en oposición a la del individuo real, o relegada a un cielo imaginario. Pero la genericidad no es algo aparte de los individuos, porque "el indi-

viduo es el ente social".[84] De ahí que "la vida individual del hombre y su vida genérica no son *distintas*".[84]

Afirmar, pues, que el hombre es un ser social significa ver su socialidad tanto en su vida real como en la conciencia que es la "forma teórica" de la misma, y tanto en su vida individual como en la vida social, ya que la "manifestación de vida" individual es "una manifestación y exteriorización de la *vida social*".[84] Sin embargo, aunque el hombre es siempre un ser social no siempre se comporta como tal. En la comunidad enajenada domina el individualismo egoísta y, por consiguiente, la separación entre los hombres. En la "comunidad real" (o comunismo) domina la unión entre los hombres como vínculo esencial de su relación, y el hombre no es ya este individuo egoísta sino, como lo llama el joven Marx, "el hombre social".

No hay que identificar, por tanto, el hombre como ser social (cuya socialidad puede presentarse en la forma enajenada del individuo egoísta que se contrapone a la comunidad u hombre cuya vida genérica resulta imaginaria y opuesta a su vida individual) con el "hombre social" de la comunidad real en la que el individuo se presenta realmente en unidad con la comunidad. Pero, ya se trate de relaciones entre los hombres en las que impere la separación (el individualismo egoísta) o el vínculo de unión (la cooperación) entre ellos, el hombre sólo existe en su relación con los demás, en cierta sociedad y en cierta forma de relacionarse el individuo con ella. En suma, se conjugan de cierto modo la vida genérica y la vida individual. Por todo esto, no hay que confundir las expresiones del joven Marx: "el hombre como ser social" o "el individuo es un ser social" con aquellas en que habla del "hombre social", expresión esta última equivalente a otras suyas como las del "hombre en cuanto hombre", o aquellas en las que "social" significa lo mismo que "humano". En esta acepción Marx habla también del "objeto social, humano" que sólo es tal para el correspondiente "sentido social, humano".

> El hombre solamente no se pierde en su objeto cuando éste se convierte para él en objeto *humano* o en hombre objetivado. Y esto sólo es posible al convertirse ante él en objeto *social* y verse él mismo en cuanto ente social, del mismo modo que la sociedad cobra esencia para él en este objeto.[86]

Teniendo presente esta distinción entre hombre como ser social y hombre *social* puede hablarse de la universalidad de la cualidad social que se extiende tanto a su vida real como a su vida teórica, tanto a su pensamiento como a sus sentidos y, finalmente, tanto a su actividad vital (el trabajo) como a sus productos. El hombre es el ser que chorrea siempre y por todos sus poros socialidad, aunque sólo en la "comunidad real" desenajenada o comunismo sea propiamente un "hombre social".

El hombre como ser universal, libre y total

Las determinaciones anteriores (conciencia, trabajo y socialidad) no agotan la concepción del hombre como ser genérico o específicamente humano. Marx habla asimismo –como ya se ha esbozado al exponer las determinaciones anteriores– del hombre como ser universal, libre, y también total.

Su universalidad se pone de manifiesto en su relación con la naturaleza y se halla vinculada, por tanto, al carácter del trabajo como esencia del hombre. La naturaleza se entiende aquí como naturaleza exterior y en este sentido, en cuanto que, mediante el trabajo, no puede dejar de relacionarse el hombre con ella, la llama Marx "el *cuerpo inorgánico* del hombre",[67] pues el "cuerpo orgánico" sería el suyo propio. Es su "cuerpo inorgánico" "en cuanto no es el mismo cuerpo humano. Que el hombre *vive* de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su *cuerpo*, con el que debe mantenerse en un proceso constante para no morir".[67]

La universalidad del hombre se manifiesta en su capacidad para hacer de toda la naturaleza su objeto (el objeto de su actividad vital) para poder vivir. Vivir quiere decir vivir de la naturaleza, convertirla, por tanto, en objeto que satisface sus necesidades. La universalidad del hombre se mide por esta capacidad para convertir a la naturaleza en su cuerpo. Por ello dice Marx que "cuanto más universal sea el hombre, como el animal, tanto más universal será el campo de la naturaleza inorgánica de la que vive".[66]

Cuanto más universal el hombre tanto más humaniza la naturaleza. Se trata, pues, de una universalidad que se realiza mediante el

trabajo y, por tanto, práctica. "La universalidad del hombre se revela de un modo práctico precisamente en la universalidad que hace de toda la naturaleza su cuerpo *inorgánico*, en cuanto es tanto 1) un medio directo de vida como 2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad".[67]

Como se desprende de los textos de Marx, puede hablarse igualmente de una correlativa universalidad del hombre en cuanto que a la transformación cada vez mayor de la naturaleza en su cuerpo, es decir, en naturaleza humanizada, corresponde también una ampliación y enriquecimiento cada vez mayores de sus necesidades, capacidades o conocimientos, o sea, una universalidad o universalización de la naturaleza del hombre (o de éste como "ser natural humano"). En cuanto que el trabajo hace posible esta doble universalidad (práctica y espiritual), el concepto de hombre como ser universal se halla implícito necesariamente en el de hombre como ser que trabaja.

El hombre es un ser genérico —nos dice también Marx— en cuanto que "se comporta hacia sí mismo como hacia el género vivo y actual, como hacia un ente *universal* y, por tanto, libre".[66] *Libre* quiere decir que se comporta hacia sí mismo en su relación con su género y, en este sentido, sin estar determinado por su individualidad empírica. En este mismo sentido, en cuanto que como ser genérico se relaciona también con las demás cosas, es libre. Su libertad se halla implícita en su universalidad: cuanto más universal sea el hombre (o sea, cuanto más ampliamente humanice a la naturaleza y, por consiguiente, amplíe la esfera de sus necesidades, capacidades y conocimientos) tanto más libre será. Pero también es libre en cuanto que produce verdaderamente, pues —como ya hemos visto— sólo puede producir así cuando se halla libre respecto de la necesidad física inmediata. Ser libre, en este sentido, significa superar, trascender esta coacción física de la necesidad característica del animal. Ser libre significa, en definitiva, desplegar las fuerzas esenciales humanas y rebasar con esta actividad a la naturaleza (tanto la naturaleza exterior como su propia naturaleza).

Marx utiliza, por último, el concepto de hombre *total*. Son pocos los pasajes de los *Manuscritos* en que caracteriza al hombre como totalidad. Pero en todos ellos está subyacente el apuntar a un hom-

bre todavía inexistente, pues lo que encontramos en la realidad es el hombre dividido, atomizado. El concepto de hombre total hay que ponerlo en relación con su reverso: el hombre enajenado, dividido y fragmentado de la sociedad burguesa. Ahora bien, el contenido del concepto de "hombre total" se revela de diverso modo en los distintos pasajes en que lo encontramos. Veamos una primera acepción expresada en los siguientes términos:

> El hombre –por mucho que sea, por tanto, un individuo *especial* y es precisamente este ser especial lo que hace de él un individuo y una real comunidad *individual*– es también, en la misma medida, la *totalidad*, la totalidad ideal, la existencia subjetiva y para sí de la sociedad pensada y sentida, lo mismo que, en realidad, existe tanto como intuición y real disfrute de la existencia social cuanto como una totalidad de la manifestación humana de vida.[85]

El hecho de que se diga en este pasaje que el hombre es la "totalidad ideal" podría interpretarse en el sentido de un hombre "ideal", pero Marx está hablando aquí de un individuo real que, al mismo tiempo, es esta totalidad ideal. Por esto cabe interpretar el concepto de hombre total en un doble sentido: a) como una idea que se realiza, sin agotarse nunca, en los individuos reales, y b) como la realidad humana en que se va realizando la totalidad ideal, acercándose a ella sin llegar nunca a alcanzar esta totalidad. En este sentido, en cada momento del devenir humano como proceso de autoproducción del hombre, incluso en las formas que lo niegan, hay un elemento del "hombre total", y éste se presenta como un límite, un horizonte al que se tiende sin alcanzarse nunca y, por tanto, sin que nunca sea un hecho histórico en sentido absoluto. Históricamente existe en lo particular, concreto y relativo. De este modo, por un lado, el "hombre total" es un límite inalcanzable del hombre real, particular, y como totalidad ideal siempre está delante o fuera del individuo real. Pero, por otro lado, el "hombre total" está ya en el individuo real y no sólo por lo que éste tiene de grano de esa totalidad sino que, justamente por ella, tiene sentido y se orienta históricamente como movimiento hacia el hombre "total".

El movimiento hacia el hombre total (como "totalidad de manifestaciones humanas de vida") pasa necesaria, históricamente, por su enajenación (y con ella por su fragmentación, su atomización). Pero justamente la inserción de esta fase en este movimiento permite comprender su sentido histórico como fase necesaria en la que se crean las condiciones para acercarse al hombre total. A su vez, el "hombre total" así entendido deja de ser una pura idea para recibir su sentido como límite cambiante en la historia y cambiante, a su vez, en función de la historia misma. Así, pues, en esta primera acepción, el "hombre total" como "totalidad de manifestaciones humanas de vida" se va realizando, sin realizarse nunca totalmente como un límite al infinito en la sociedad. Y como tal límite o "totalidad ideal" es asimismo, como dice Marx, "la existencia subjetiva y para sí de la sociedad pensada y sentida".

En otros pasajes, Marx precisa en qué consiste esta realización del "hombre total" refiriéndose ahora al individuo real. Lo opuesto al "hombre total" es el individuo que se relaciona con el mundo de un modo unilateral, o sea, el que reduce la apropiación de la realidad humana o su comportamiento hacia los objetos a una sola realización: la posesión. Este sentido del tener puede servir para caracterizar al hombre económico o la "riqueza y miseria económicas", como dice Marx, pero no al "hombre rico y la rica necesidad humana", pues "el hombre *rico*, es, al mismo tiempo, el hombre *necesitado* de una totalidad de manifestaciones de vida humanas".[89]

Este concepto de "hombre rico" se emparenta con el de "hombre total" que sería aquel en que se daría la máxima riqueza humana entendida justamente como "totalidad de manifestaciones de vida". Y este hombre total es el que queda definido en el siguiente pasaje:

> El hombre se apropia su ser omnilateral de un modo omnilateral y, por tanto, como hombre total. Cada una de sus relaciones *humanas* con el mundo, la vista, el oído, el olfato, el gusto, la sensibilidad, el pensamiento, la intuición, la percepción, la voluntad, la actividad, el amor, en una palabra, todos los órganos de su individualidad, como órganos que son directamente en su forma órganos comunes, representan, en su comportamiento *objetivo* o en su *comportamiento hacia el objeto* la apropiación de éste; la apropiación de la realidad *humana*...[85]

Así, pues, el "hombre total" es aquel que para apropiarse el mundo despliega todas sus potencias —sus sentidos, su voluntad, su pensamiento, etcétera—, o sea, se apropia el mundo totalmente poniendo en juego todas sus potencias y, por tanto, siendo él la "totalidad de manifestaciones humanas de vida". El *hombre total* así entendido se contrapone al hombre atomizado de la sociedad burguesa, en la que la necesidad de una totalidad de manifestaciones de vida se halla limitada por la división del trabajo. El hombre total, para Marx, no es, así, la suma de los individuos que realizarían, con la conjunción de sus actividades, la riqueza humana y la satisfacción de una "totalidad de manifestaciones de vida", sino cada individuo que actualiza o realiza su potencialidad justamente como individuo, si bien entendido éste como "ser social individual real" de acuerdo con la cualidad social que es inseparable de él.

Unidad de las determinaciones esenciales

Si dejamos a un lado lo que el hombre es como ser natural, es decir, lo que comparte con otros seres naturales, y fijamos la atención en lo que hay en él propiamente de ser humano específico, tenemos como rasgos o determinaciones del hombre:

a) *la conciencia* (el hombre es un ser *consciente*);
b) *el trabajo* (como actividad vital);
c) *la socialidad* (el hombre es siempre un ser social);
d) *la universalidad* (el hombre es un ser universal en cuanto que hace de toda la naturaleza su cuerpo);
e) *la libertad* (en cuanto que puede enfrentarse libremente a su necesidad y sus productos);
f) *la totalidad* (el hombre es un ser total en cuanto que realiza la idea de totalidad, y en cuanto que el individuo despliega todas sus potencias).

En rigor, estas determinaciones no se presentan aisladas sino en estrecha unidad. La conciencia se da siempre en un ser práctico, activo, que trabaja, y además en un ser que sólo produce socialmen-

te. El trabajo, la vida productiva (como actividad vital), siempre es consciente y, además, se realiza contrayendo ciertas relaciones en el proceso de trabajo o producción. La socialidad marca toda actividad del hombre y sus productos, trátese de la conciencia o de la vida real. La universalidad y la libertad se hallan implicadas en toda producción verdaderamente humana. Finalmente, la totalidad se halla presente en cada momento, como un grano de ella, si se considera el hombre real no a la manera feuerbachiana sino sujeto a un proceso y movimiento. Así, pues, cuando Marx establece estas determinaciones que constituyen su concepto de hombre, no se trata de características que se den aisladas unas de otras, sino en una estrecha relación mutua (particularmente las que lo determinan como ser consciente, práctico y social).

El hombre como ser histórico

Las características anteriores no se presentan siempre en la misma forma o de un modo inmutable, sino dentro de un proceso que se desarrolla en el tiempo y que el joven Marx, siguiendo a Hegel, caracteriza como proceso de *autogénesis o producción del hombre por el hombre mismo.* Afirmar que el hombre es "el producto de su propio trabajo" y que como tal tiene su "acta de nacimiento" equivale a afirmar que el hombre es un ser histórico.

La historicidad del hombre se halla claramente expresada a lo largo de todos los *Manuscritos*. La entrada del hombre en la historia es sencillamente su nacimiento como hombre, o sea, como ser natural *humano* (con las características esenciales que antes hemos señalado, y entre ellas ciertamente la conciencia). Por ello dice Marx que "así como todo tiene que *nacer* naturalmente, así también el *hombre* tiene su acto de nacimiento, la historia, la que, sin embargo, es para él una historia consciente y, por tanto, como acto de nacimiento, un acto de nacimiento que se supera con conciencia".[117]

Todo lo que el hombre tiene como ser específicamente humano forma parte de su historia, y es, por tanto, un resultado histórico.

Los sentidos del animal no tienen historia. No sucede lo mismo con los sentidos humanos. Justamente en la medida en que el hombre pro-

duce y humaniza la naturaleza, sus sentidos se desarrollan como sentidos humanos. Por ello puede decir Marx que "la *formación* de los cinco sentidos es la obra de toda la historia universal anterior".[87]

La relación entre el hombre y la naturaleza que se estatuye en el trabajo, en la producción, es también histórica. Y, en ella, en cuanto que el trabajo es la actividad vital del hombre, se ponen de manifiesto sus fuerzas esenciales. La industria es la historia humana misma. "La historia de la *industria,* y la existencia objetiva de la industria, ya hecha realidad, es el *libro abierto* de las *fuerzas esenciales humanas*".[87]

Históricamente cambia la forma de manifestarse esas fuerzas. Pueden presentarse bajo la forma de enajenación, pero siempre encontraremos la objetivación de ellas, la relación real, aunque histórica, entre el hombre y la naturaleza mediante el trabajo. "En la industria *usual* [...] tenemos ante nosotros, bajo la forma de *objetos útiles, sensibles y ajenos*, bajo la forma de la enajenación, las *fuerzas esenciales objetivadas* del hombre".[88]

Así, pues, la historicidad del hombre, por lo que toca a su actividad vital (el trabajo), queda claramente establecida por Marx. Y justamente su crítica a la economía política burguesa subraya precisamente que ésta ha hecho caso omiso de esta historicidad al elevar una forma histórica concreta, determinada, del trabajo humano (como trabajo enajenado) a la condición de trabajo en general.

La historicidad permea igualmente el concepto de hombre como ser social. Ciertamente, el hombre es siempre un ser social, pero su socialidad adopta formas histórico-concretas. Marx destaca en los *Manuscritos* el carácter enajenado de las relaciones entre los hombres bajo el régimen de la propiedad privada. El individualismo egoísta característico de ellas no desmiente esa cualidad social; simplemente la manifiesta en las condiciones peculiares de la propiedad privada. De la misma manera, la disociación de la vida individual y la vida genérica no hace sino testimoniar la forma histórico-concreta que esa cualidad reviste en una sociedad dada, de la misma manera que su unidad expresará su forma propia en una sociedad desenajenada (el comunismo).

El hombre es igualmente siempre un ser consciente, pero la conciencia que tiene de su actividad, de sus productos y de las relacio-

nes con los demás adopta formas histórico-concretas, como las que adopta en el obrero cuando su trabajo reviste el carácter de trabajo enajenado, o en la conciencia ordinaria que, en la sociedad enajenada, sólo puede ver al hombre como creación divina.

El hombre es, pues, un ser histórico y, por ello, ninguno de sus rasgos esenciales puede ser fijado de una vez y para siempre, como rasgo constante e inmutable de los hombres en todos los tiempos y en todas las sociedades. El hombre es un ser consciente, práctico y social pero todo ello en un movimiento histórico que no tiene fin y en el curso del cual se produce a sí mismo y se autorrealiza. En ese proceso las características esenciales adoptan formas concretas que parecen oponerse a esta autoproducción del hombre (como acontece con las formas de conciencia falsa, de trabajo enajenado y de socialidad egoísta), si bien esas formas se presentan, a juicio de Marx, con una necesidad histórica que crea asimismo las condiciones para su propia superación.

Antropología especulativa y no especulativa

Queda por determinar el carácter del concepto del hombre en los *Manuscritos*. ¿Se trata del concepto especulativo de un hombre abstracto, o, por el contrario, del concepto —y como tal abstracto— del hombre real? Hablar de "hombre" o de "los hombres" es ciertamente una abstracción, pero esto no basta para invalidar el concepto. También lo son los conceptos de "capitalismo", "fuerzas productivas" o "átomo", "cerebro", etcétera. Todo concepto es abstracto. La cuestión estriba en determinar si este concepto designa un ser o fenómeno real, o bien algo abstracto o puramente ideal. El concepto de "hombre" (o de esencia humana) referido a un hombre abstracto y no propiamente al hombre *real* es característico de toda antropología especulativa, de lo cual es claro ejemplo la de Feuerbach.

¿Qué es lo que permite calificar de especulativa a una antropología? Puede caracterizarse así cuando presenta como rasgos esenciales los de un hombre no real sino ideal, o también cuando la esencia humana aparece divorciada de los hombres concretos, de los individuos reales. La esencia humana es, entonces, algo que nunca se ha

dado efectiva, realmente, aunque se reconozca que pueda darse en el futuro, realizándose lo que hasta ahora sólo es idealmente, ya sea que esta realización se considere parcial o total.

Una antropología especulativa se da asimismo cuando se considera a los rasgos esenciales que se encuentran en la realidad empírica como rasgos constantes y comunes en todas las épocas, en todas las sociedades o como propios de todos los individuos. Una antropología de este tipo ve al ser humano al margen de la historia y la sociedad, y encuentra su asiento en los individuos considerados por lo que es general o común a todos ellos. Esta antropología no toma en cuenta que no existen los individuos aislados, que éstos siempre se hallan en cierta relación social y que, por tanto, no cabe hablar de propiedades de los individuos en cuanto tales que puedan generalizarse. Al buscar la esencia humana en lo individual, esta concepción especulativa hace de los individuos simples ejemplares de un género constituido por sus propiedades comunes, de tal manera que la esencia se descubre simplemente abstrayendo esas propiedades comunes de los individuos aislados. Justamente contra esta concepción de la esencia humana apunta directamente la famosa tesis VI sobre Feuerbach.

Vemos, pues, que una concepción especulativa del hombre puede tener tanto un carácter idealista (esencia ideal al margen de la sociedad y de la historia) como un carácter empirista (esencia abstracta, general, inherente a todos los individuos empíricos aislados). Por otro lado, no basta situar al hombre en la sociedad y en la historia para que su esencia deje de ser una esencia abstracta. En efecto, si de la esencia humana se hace el sujeto de la historia de tal manera que los fenómenos históricos y las relaciones sociales no sean más que deducciones o predicados de esa esencia, se estaría todavía en una concepción especulativa que sólo puede desaparecer cuando los hombres reales (y, por tanto, su esencia) se vean como productos de la historia misma y de las relaciones sociales. Ciertamente, el individuo mismo es un ser social no sólo porque es individuo únicamente en sociedad, sino también –como afirma claramente el Marx de la madurez– porque a través de las formas de la individualidad se halla determinado histórica y socialmente.

Ahora bien, ya sea que el hombre se conciba a) con una esencia ideal, b) con una esencia que se despliega en todos los individuos empíricos o c) con una esencia que se despliega en todos los fenómenos históricos y las relaciones sociales, se trata siempre de un hombre abstracto y, por tanto, de una esencia humana abstracta. Se mantiene, pues, una concepción especulativa del hombre o de la esencia humana. Si, consecuentemente, la concepción especulativa se caracteriza por proponer un hombre ideal, o un hombre en el que se anudan las propiedades constantes y comunes a todos los individuos empíricos, o un hombre-tipo que se manifestaría en los fenómenos humanos reales, una concepción *no* especulativa del hombre será aquella que:

a) descubra la esencia de hombres reales (o sea, de individuos concretos, históricos y sociales);
b) ponga como contenido de esa esencia no los rasgos más o menos comunes y constantes de todos los hombres, sino los rasgos que explican la *necesidad* de su existencia y de su desarrollo;
c) vea la esencia en la existencia histórico-concreta de los hombres reales y destaque siempre en su existencia un contenido esencial (la esencia humana existe objetivamente, y la existencia tiene su lado esencial).

Cómo caracterizar la concepción del hombre del joven Marx

Una vez establecidos los elementos propios de una concepción especulativa del hombre y en qué debe consistir la superación de la misma, estamos ya en condiciones de caracterizar la concepción del hombre o de la esencia humana presente en los *Manuscritos*. ¿Se trata de una concepción especulativa, puramente antropológica, o de una concepción histórico-social de la esencia humana? ¿Se trata acaso de una concepción en la que habría, con desigual peso, elementos de uno y otro carácter? Todo depende del uso del concepto mismo de "hombre" o "esencia humana". Será suficiente para denunciar su carácter especulativo abstracto el que el hombre denotado por el con-

cepto sea un hombre abstracto, un hombre ideal, una esencia que funde las relaciones sociales mismas. Todo depende, en pocas palabras, del contenido que se vierta en el concepto de hombre.

Marx habla en ocasiones de la esencia humana negada en el trabajo enajenado, que habrá de ser recuperada en la sociedad verdaderamente humana o comunismo. La esencia humana se daría propiamente en el hombre desenajenado, el cual se caracterizaría sobre todo por que el trabajo sería su actividad vital y por que —como hombre *social*— sus relaciones serían ante todo vínculos de unión a través de los cuales los hombres se reconocerían como seres humanos. *Este hombre sería el de la sociedad comunista.*

Pero tal hombre nunca ha existido y, en este sentido, puede considerarse *ideal.* Si la esencia humana sólo se diera en ese hombre ideal, en tanto que los hombres reales sólo hubieran conocido su negación, habría motivos para tachar de especulativa esta concepción aunque no se redujera plenamente a la concepción especulativa tradicional. No se reduciría a ella —al menos en los *Manuscritos*— ya que no se trata aquí de una esencia ideal, presente a la manera de una norma que permita juzgar lo real, sino de un estado del hombre que se ha de realizar en virtud de las condiciones creadas necesariamente por el hombre mismo en el curso de su desarrollo histórico. El "hombre ideal" ha de realizarse necesariamente por el hombre real.

Pero, con todo, hay elementos especulativos en esta antropología del joven Marx puesto que se trata de la esencia de un hombre que todavía es inexistente, irreal. Esta antropología del joven Marx en los *Manuscritos del 44* es especulativa pues en definitiva la esencia humana no se busca en los hombres reales, ya que en ellos *todavía* no se da. Lo real es el hombre con las características que constituyen la negación de su esencia (enajenación, egoísmo, atomización, etcétera); lo ideal es el hombre cuyas características le son negadas (trabajo como actividad vital, socialidad verdadera, totalidad, etcétera) en la existencia real de éste. La historia se presenta entonces como el proceso a través del cual el hombre pierde y recupera su esencia.

Si esto es así, es evidente que en los *Manuscritos* tenemos una concepción todavía bastante antropológica y especulativa de la esencia humana. Pero esta concepción sólo existe en la medida en que

por esencia humana se considera sólo la del hombre desenajenado de la sociedad comunista (sociedad en la que desaparece el conflicto entre su esencia y su existencia). La historia humana quedaría entonces dividida en dos: la del hombre enajenado, que niega su esencia, y la del hombre desenajenado, que la afirma.

Esta concepción antropológica de la esencia humana existe, ciertamente, en los *Manuscritos*, pero coexiste con otra que podemos llamar concepción histórico-social, puesta de relieve por Ernest Mandel.[19] A nuestro modo de ver, de acuerdo con esta concepción, la esencia humana se daría en el hombre desde que éste existe como tal y, en consecuencia, no podría hablarse de una historia en la que dicha esencia no se hubiera manifestado. El hombre se presentaría en su existencia con su esencia desde que existe como hombre, es decir, como "ser natural humano". El hombre enajenado y el hombre desenajenado se distinguirán respectivamente, no por la pérdida y recuperación de su esencia, sino por un modo de manifestarse, determinado a su vez por condiciones histórico-sociales concretas creadas por el hombre mismo.

La esencia del hombre estaría *en el trabajo,* entendido no sólo como actividad vital. Y el trabajo sería la esencia del hombre aunque históricamente se haya manifestado como trabajo enajenado. La esencia del hombre estaría igualmente *en la conciencia*. Y la conciencia constituiría la esencia del hombre aunque históricamente se haya manifestado como conciencia que no reconocía al hombre en sí mismo ni en su actividad vital ni en sus productos (conciencia del obrero enajenado, conciencia ordinaria de la idea creacionista, etcétera). La esencia del hombre estaría en *la sociedad*. Y la esencia social constituiría la esencia del hombre aunque ésta se haya manifestado en las formas antisociales del individualismo egoísta.

Todas estas características esenciales pueden descubrirse en la existencia real, empírica, del hombre y, a la par con ella, como características *necesarias*. Estas características se presentan en todos los tiempos, y no de un modo único e inmutable, sino en formas histórico-concretas y, a su vez, en un proceso o movimiento en el curso del cual el hombre mismo crea las condiciones para pasar de

[19] Ernest Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx*, pp. 158-159.

una forma a otra hasta elevarse a la forma superior de sociedad en que se supera la enajenación.

En las dos concepciones examinadas rige la tesis fundamental del "hombre como producto de su propio trabajo". Pero mientras en una concepción la esencia sería creada por el hombre en su historia, estableciendo con esta creación un tajo en ella (entre el hombre que niega su esencia y el hombre que la recupera), en la segunda concepción la producción de sí mismo sería constitutiva de su esencia y en ella consistiría propiamente su historia (o formas de manifestarse su esencia en este proceso de autoproducción). La primera, antropológica, está todavía cerca de Feuerbach y la segunda, histórico-social, marca un alejamiento de ella.

En los *Manuscritos* ambas concepciones se mezclan sin que Marx rechace todavía abiertamente una de ellas. Así, por ejemplo, la crítica de la economía política burguesa del primer manuscrito se hace sobre todo desde el ángulo de la concepción antropológica de la esencia humana. En nombre de ella se critica la deshumanización del obrero, la negación que en él se da de la esencia humana (los ecos de Feuerbach en ella son evidentes), pero, al mismo tiempo, Marx critica a dicha economía por haber perdido de vista que el trabajo humano se presenta en unas relaciones sociales dadas (bajo el régimen de la propiedad privada como trabajo enajenado). O sea, en un caso el trabajo se ve como la negación de la esencia humana: en otro, como una forma concreta, y, por tanto, histórica —ciertamente enajenada— de esa esencia (entendida como praxis, producción, etcétera). Sin embargo, aunque ambas concepciones se presentan en los *Manuscritos* sin que el joven Marx se incline abiertamente por una de ellas, pronto dará este paso.

A partir de las *Tesis sobre Feuerbach* y de *La ideología alemana* ya no hablará, de acuerdo con la primera concepción, de pérdida y recuperación de la esencia humana, o de una existencia real del hombre que no corresponde a su esencia. Seguirá hablando de esencia humana pero, de acuerdo con la segunda concepción, de la esencia humana en la existencia real, como conjunto de relaciones sociales (tesis VI) y como esencia cuyas formas concretas de manifestarse serán históricas y estarán determinadas por relaciones sociales específicas.

VIII. LA QUERELLA DE LOS *MANUSCRITOS* (1)

Las fases de la querella

Desde el año 1932, en que se publican por primera vez, los *Manuscritos de 1844* suscitaron un vivo interés por el joven Marx, interés que ha ido acompañado de interpretaciones diversas y de encendidas polémicas. Durante cierto tiempo la discusión se desarrolla fuera del marxismo y sólo más tarde los marxistas entran en liza también con diversas armas.

Primero son los socialdemócratas los que se lanzan ávidamente sobre los *Manuscritos*. De ellos se ocupan tanto sus primeros editores alemanes Landshut y Mayer como Herbert Marcuse y Henri de Man. Todos coinciden en señalar la importancia extraordinaria del trabajo juvenil de Marx y la necesidad de revisar la interpretación hasta entonces dominante de su pensamiento.

Después de la Segunda Guerra Mundial se renueva el interés por el joven Marx. Pero ahora son los jesuitas Calvez y Bigo quienes, desde la ventana de su neotomismo, fijan la atención en los *Manuscritos*, aunque también concentran su atención en ellos los existencialistas franceses y alemanes. En las décadas de los cuarentas y cincuentas, el joven Marx se convierte, ante la mirada sorprendida de los marxistas, en propiedad casi privada del pensamiento burgués y pasa a engrosar la problemática filosófica idealista. Por supuesto, no se trataba de una actitud desinteresada o meramente académica. En rigor, se buscaba desvalorizar al Marx de la madurez en nombre del joven Marx y, en este sentido, las interpretaciones y críticas se convertían por diversos caminos en armas ideológicas e incluso políticas. El objeto común de todas esas interpretaciones era en definitiva la transformación del joven Marx en el verdadero

Marx, lo que afectaba no sólo a los *Manuscritos* sino a las relaciones de éstos con la obra de madurez y a su lugar dentro del proceso de formación y constitución del pensamiento marxiano. Por tanto, incidía en el modo mismo de concebir al marxismo. Todo ello, en cuanto que éste se halla vinculado íntimamente a la práctica, no dejaba de tener consecuencias ideológicas y políticas profundas. De ahí la sospechosa predilección del pensamiento burgués por el joven Marx, tras de haberle negado durante tantos años toda significación filosófica y de reducirlo a un revolucionario ilustre o, en el mejor de los casos, a un economista ya anacrónico.

Todo este interés se produjo en la década de los cuarentas y comienzos de los años cincuentas sin que los marxistas propiamente dichos entraran a fondo en los problemas planteados por este renacimiento del joven Marx. Eran ciertamente años de estancamiento y sequía del pensamiento marxista, de esclerosis de la teoría, inmovilizada en el rígido marco de la versión oficial, staliniana, del marxismo. Cerrando filas en torno a ella se rechazaba en bloque todo lo que contradecía o se alejaba de esa versión. Se ahogaba el empeño de esclarecer el verdadero significado de la obra de juventud de Marx, y se proclamaba oficialmente la tesis del carácter premarxista de los *Manuscritos*.

Es a raíz de las esperanzas renovadoras suscitadas por el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética en la superación del dogmatismo y la esclerosis teórica del periodo staliniano cuando los marxistas irrumpen en la escena y, desde los más diversos ángulos, se ocupan de los *Manuscritos* y ofrecen una serie de interpretaciones que, al mismo tiempo que se enfrentan a las interpretaciones idealistas burguesas, pugnan por romper el rígido marco del dogmatismo anterior.[1]

[1] Testimonio de la preocupación de los marxistas en este periodo por la formación del pensamiento de Marx en particular por los *Manuscritos*, es el volumen colectivo *Le Jeune Marx* (Cahier n. 19 de *Recherces Internationales*, París, 1960), con colaboraciones de O. Bakuradze, Palmiro Togliatti, N. Lapin, V. Bruchlinski, L. Pajitnov, A. Ouivo, W. Jahn, J. Hoeppner, A. Schaff y R. Gropp. A estos 11 estudios hay que agregar el texto que en relación con ellos escribió Althusser "Sobre el joven Marx" (en *La revolución teórica de Marx*).

Cuestiones y posiciones fundamentales

Veamos ahora cuáles son las interpretaciones fundamentales de los *Manuscritos* y cuáles son los problemas básicos que están en juego en ellas.

Desde su publicación, los *Manuscritos* han estado en el centro de una serie de discusiones que afectan no sólo a su significación sino al pensamiento de Marx en su conjunto y, por tanto, al marxismo. Son una obra de transición pero al mismo tiempo clave en la formación del pensamiento de Marx: punto de llegada de toda la obra anterior; de lo que hay en ella de pura filosofía, o más exactamente, de una antropología filosófica; punto de arranque en cuanto que pisa un terreno nuevo, el de la economía, desde el cual se va a emprender la marcha de la crítica de la economía política que culminará en *El capital*. Filosofía y economía no se funden aún en un todo armónico. Ello da lugar a lecturas diversas según que la atención se concentre sobre todo en su lado filosófico-antropológico o en su lado histórico-social, que ya se encuentra en ellos, aunque en estado embrionario, como fruto de ese primer contacto con la realidad económica. Es justamente esta ambivalencia de los *Manuscritos* lo que ha permitido interpretaciones diversas e incluso opuestas. A lo largo de ellas se responde a varias cuestiones, entre las que cabe destacar las siguientes:

1. Las categorías fundamentales de los *Manuscritos* (esencia humana, enajenación y superación de la enajenación), ¿son categorías antropológicas, histórico-sociales, o económicas?
2. Si estas categorías existen, ¿qué alcance tienen en los *Manuscritos* y qué espacio ocupa el carácter histórico-social, económico, de estas categorías?
3. Si son centrales en los *Manuscritos,* ¿cuál es el destino ulterior, particularmente en las obras marxianas de la madurez?
4. ¿Cuál sería la verdadera relación de Marx con Hegel y con Feuerbach? ¿Es todavía hegeliano o sigue siendo feuerbachiano no obstante las críticas respectivas a uno y otro?
5. En suma, el joven Marx ¿es el "verdadero Marx", o es todavía premarxista?

6. Y, consecuencia de todo lo anterior: ¿hay un Marx joven del cual el de la madurez sería su prolongación y legítima conclusión, o hay dos Marx que se contraponen entre sí: el joven y el de la madurez, el de los *Manuscritos* y el de *El capital?*
7. Finalmente, ¿es legítimo establecer una continuidad absoluta entre uno y otro o, por el contrario, existe una discontinuidad radical? O también: ¿cabría hablar de un Marx sin continuidad ni ruptura totales entre su juventud y su madurez?

De acuerdo con las respuestas dadas a las cuestiones fundamentales planteadas, tenemos dos posiciones opuestas en las que se agrupan, con matices, diversos pensadores marxistas y no marxistas.

1a. Los *Manuscritos* son a) una obra filosófico-antropológica, b) cuyas premisas, hipótesis o tesis determinan el curso posterior del pensamiento de Marx hasta hacer de este pensamiento el desenvolvimiento de su contenido juvenil básico.

Entre los representantes de esta posición figuran, en la década de los treintas, Landshut-Mayer y Herbert Marcuse, y en las décadas de los cuarentas y cincuentas, Maximilien Rubel y Erich Fromm, los neotomistas como Calvez y Bigo, y, en nuestros días, dentro del campo marxista, el grupo yugoslavo "Praxis".

Esta posición postula la continuidad sin ruptura de los *Manuscritos* a *El capital.* Una variante de esta interpretación haría hincapié en el "humanismo" de Marx pero sin aceptar la continuidad absoluta de su pensamiento. Su tesis fundamental sería la siguiente: los *Manuscritos* son una obra filosófico-antropológica que contiene al verdadero Marx, pero hay otro Marx, el de la teoría económica científica de *El capital* o del materialismo histórico, que constituiría una negación, deformación o desviación del primero. El principal representante de esta concepción es el socialdemócrata belga Henri de Man en la década de los treintas. Tendríamos aquí la tesis de los dos Marx o de la discontinuidad absoluta entre ellos, pero inclinándose, en esta contraposición, por el joven Marx.

2a. Los *Manuscritos* corresponderían, por su carácter antropológico, al periodo ideológico, precientífico o premarxista de Marx.

Otro Marx, el científico, habría roto con ese Marx juvenil y constituiría el verdadero Marx. Ésta es la posición adoptada en el pasado por el llamado "marxismo ortodoxo" y en nuestros días por Althusser y su escuela. Se trata de la tesis de la discontinuidad absoluta de los dos Marx con la opción decidida a favor del Marx de la madurez.

A lo largo del examen de estas posiciones trataremos de esbozar la nuestra. Veamos ahora la primera de ellas a través de sus principales exponentes.

Landshut-Mayer: la contraposición de idea y realidad en los *Manuscritos*

La tesis de la continuidad absoluta de la obra de Marx se halla claramente expuesta por Landshut y Mayer, primeros editores alemanes y comentaristas de los *Manuscritos*.[2] El prefacio a su edición de 1932 lleva el significativo titulo de "Importancia de sus obras de juventud para una nueva comprensión de Marx". Estos autores consideran que esta obra, en aquel momento recién descubierta, es "la revelación del marxismo auténtico [...], la obra central de Marx". Y agregan: "Constituye el punto crucial de todo el desenvolvimiento de su pensamiento en el que los principios de su análisis económico se deducen directamente de la idea de la verdadera realidad del hombre".[3]

La importancia de los *Manuscritos* es subrayada categóricamente también cuando se afirma que "estos trabajos son fundamentales para la comprensión de la evolución intelectual de Marx". Al subrayar la importancia de los *Manuscritos,* los autores hacen ver la necesidad de romper con la concepción, que hasta entonces se tenía, de sus obras juveniles como obras de transición, preliminares o preparatorias en las que Marx "se desprendía de la filosofía para volverse hacia la economía política". Landshut y Mayer consideran, por el contrario, que los *Manuscritos* tienen su valor propio, sustantivo, que no es el del lugar que ocupan dentro de un proceso en el que

[2] K. Marx, *Der historische Materialismus. Die Frühschriften. Bd. I.*

[3] Landshut y Mayer, prefacio a K. Marx, *op. cit.*

Marx "no tenía aún conciencia de sí mismo". Pues bien, ¿en qué consiste esta importancia fundamental de los *Manuscritos*?

Tesis de Landshut-Mayer: en *El capital* hay ciertas hipótesis tácitas que constituyen precisamente el *tema formal* de los trabajos de juventud. Estas hipótesis no son errores juveniles de los que Marx se liberaría en su madurez. En ellas "se asegura el fundamento humano general sin el cual toda la explicación de las relaciones económicas no pasaría de ser el simple trabajo intelectual de un economista sagaz".[4]

Estrechando los lazos que unen a Marx con Hegel, consideran que el hilo conductor filosófico que recorre tanto las obras de juventud como los trabajos ulteriores de Marx es el de las relaciones entre la idea y la realidad, entre la idea de la verdadera realidad del hombre y la realidad misma que ha de ser apreciada conforme a esa idea que sirve de norma. De la idea del hombre deriva el conocimiento y la crítica de la realidad y, como resultado, la conciliación de la idea y la realidad.

Los *Manuscritos* son así asimilados a Hegel, particularmente al de la *Fenomenología del espíritu*, del que tomaría el joven Marx la concepción del trabajo como esencia del hombre y sus categorías: exteriorización, enajenación y objetivación. Partiendo de la importancia que conceden a esta idea del hombre en los *Manuscritos*, los autores consideran que "sin esta idea del verdadero ser del hombre, la crítica de la realidad existente resulta ininteligible" pues, como dicen poco antes, el estado actual de la realidad no es sino una carencia de la verdadera determinación del hombre.

Landshut y Mayer subrayan sobre todo esta concepción antropológica que ve la realidad misma como estado defectuoso que se contrapone a la idea. Hay una contradicción por superar entre la idea (el verdadero ser del hombre) y la realidad. La autoenajenación del hombre sería expresión de esta contradicción. La interpretación antropológica de los *Manuscritos*, en cuanto que le proporciona un fundamento general, se extiende a toda la historia pasada. Incluso la primera frase del *Manifiesto comunista* debe ser modificada para ajustarla a esta concepción propiamente antropológica de la

[4] *Idem*.

historia. Dicha frase quedaría así: "Toda la historia pasada es la historia de la autoenajenación del hombre".[5]

Landshut y Mayer no se conforman con reducir los *Manuscritos* a esta interpretación sino que hacen de ellos el núcleo mismo del materialismo histórico. Éste se convierte en la concepción de que la historia en Marx hace salir de sí misma la realización de la idea:

> La historia no es sino la realización de esta idea en las condiciones reales creadas por la realidad misma, y en función de esta idea o fin hay que ver el verdadero fin de la historia. El fin de la historia no es la "socialización de los medios de producción", la supresión de la "explotación" mediante la expropiación de los "expropiadores". Todo esto carece de sentido si no es al mismo tiempo la "realización del hombre".[6]

Landshut y Mayer, como vemos, parten de la contradicción hegeliana entre idea y realidad para hacer girar los *Manuscritos* en torno a la contradicción entre la idea del hombre y la realidad humana. Estos elementos antropológicos que, a juicio suyo, se dan en los *Manuscritos* subyacen, como hipótesis tácitas, como fundamento humano general, en las obras de madurez. ¿En qué radicaría entonces la diferencia entre las obras juveniles de Marx y las de su madurez? En *El capital* el esfuerzo de Marx se concentraría en las fuerzas de la realidad que permiten resolver la contradicción entre la idea y la realidad, en las fuerzas de la autoenajenación, en la dominación de la economía política, en el capital. De este modo, Landshut y Mayer nos ofrecen una visión unitaria del pensamiento de Marx, centrada en la obra (los *Manuscritos*) que proporciona el fundamento de esta unidad: la verdadera idea del hombre contrapuesta a la realidad.

La interpretación antropológica absoluta de Marcuse

Herbert Marcuse, que es uno de los primeros en ocuparse de los *Manuscritos* apenas aparecidos, en 1932, es también uno de los pri-

[5] *Idem.*
[6] *Idem.*

meros en contribuir a la concepción que reduce el verdadero Marx al joven Marx. En su ensayo titulado "Nuevas fuentes para la interpretación de los fundamentos del materialismo histórico" sostiene que los *Manuscritos* colocan "sobre una base nueva la discusión acerca del origen y el sentido inicial del materialismo histórico e incluso de toda la teoría del 'socialismo científico'".[7]

Esta afirmación no debe ser entendida en el sentido limitado de la necesidad de tomar en cuenta esta nueva obra en un examen de conjunto de la obra de Marx, sino en el sentido de que toda su obra de madurez queda afectada por la marca profunda que deja en ella esta obra juvenil. Por ello, al exaltar el valor de los *Manuscritos*, Marcuse llega a decir que "los textos en cuestión entrañan ya *todas* las categorías que Marx utilizará más tarde en su crítica de la economía política [...], revelan más claramente que ningún texto posterior el sentido original de las categorías fundamentales de Marx".[8]

Puesto que es en los *Manuscritos* donde "nacen las categorías fundamentales de la teoría marxista", Marcuse parte de ellos para explicarse la obra entera de Marx conforme al siguiente esquema: a partir de una concepción filosófica de la esencia humana se tienen categorías fundamentales que se utilizan en la crítica de la economía política, la que, a su vez, constituye la base económico-política de la teoría de la revolución.

Dos elementos hay que tener en cuenta aquí. Uno, que Marcuse sólo destaca el aspecto antropológico de la concepción del hombre del joven Marx con olvido de su carácter histórico-social. Otro, que Marx convierte la crítica de la economía política –ciertamente enfocada filosóficamente en los *Manuscritos*– en una simple deducción de esta concepción antropológica, lo cual es discutible con respecto a esa obra juvenil y absolutamente falso con respecto a dicha crítica en su madurez (en *El capital*).

Al nivel de los *Manuscritos*, la crítica de la economía política reviste, para Marcuse, una significación centralmente antropológica ya que es una "legitimación o más bien enmascaramiento de una 'ena-

[7] Herbert Marcuse, "Neue Quellen zur grundlengung des historische Materialismus" (traducción nuestra). [*Cf.* ed. esp., p. 9.]

[8] *Idem.*

jenación' y 'desvalorización' totales de la realidad humana".[9] Sin embargo, siendo esto cierto, Marcuse no subraya que la crítica del joven Marx a la economía política no sólo se presenta con este carácter antropológico, sino que es también crítica de la economía burguesa en tanto que ésta hace pasar por natural y ahistórico lo que es —como sociedad capitalista— un mundo histórico-social concreto.

A lo largo de toda la exposición marcusiana hay un olvido de este elemento histórico-concreto de la concepción del joven Marx, y, al ser olvidado, lo que Marx ve y critica en este mundo histórico-concreto lo ve Marcuse como una simple deducción de las categorías fundamentales ya dadas en su concepción de la esencia humana. Marcuse sólo ve este aspecto antropológico, que es patente en los *Manuscritos,* obviando el contenido económico, histórico-concreto, que implica el situarse ya en este nuevo terreno —la economía—, aunque Marx camine todavía por él de la mano de la filosofía. Se limita, pues, a leer los *Manuscritos* en clave antropológica (feuerbachiana), la misma que, por otras razones, se utilizará más tarde en la polémica "antihumanista" sobre el joven Marx.

Todo es reducido, con esta clave, a su antropología. Toda la crítica de la economía se sitúa en el terreno de esta filosofía antropológica. Un hecho económico no es tal sino un hecho de la esencia humana.

> A partir de cierta idea de la esencia humana y de su realización [...] un hecho económico se presenta simplemente como la inversión de esta esencia, como la pérdida de la realidad humana, y es a *partir de ahí* que un hecho económico puede llegar a ser el fundamento real de una revolución que cambiará realmente la esencia del hombre y de su mundo.[10]

Todo se desarrolla, pues, en este plano antropológico. Pasando por alto lo que separa a Marx de Hegel en su concepción del trabajo, ésta sólo tiene un contenido filosófico, ya que es uno de los

[9] *Idem.*
[10] *Idem.*

"conceptos que contienen al ser y la esencia del hombre". En rigor, Marcuse no sólo ve los *Manuscritos* en el marco de la filosofía hegeliana, con lo cual la crítica misma a que el joven Marx somete a Hegel pierde su sentido, sino que extiende este hegelianismo a toda su teoría. "Los *Manuscritos económico-filosóficos* suministran la prueba irrefutable de que la teoría marxista se enraiza en el corazón de la problemática filosófica de Hegel".[11]

El problema de las relaciones entre esencia humana y existencia (historia o facticidad) le sirve a Marcuse para atribuir a Marx una concepción puramente antropológica de la revolución. La facticidad histórica "revela la inversión total" de la esencia humana, pero, por otro lado, para que esta última no se entienda como una "esencia humana abstracta", considera que la esencia de que hablan los *Manuscritos* "no existe más que en la *historia* y sólo puede ser determinada en ella". Habría, pues, una historicidad de la esencia humana lo que implicaría una separación de esencia y existencia, o sea: "Marx no identifica de ninguna manera la historia esencial del hombre con su historia pragmática". Lo cual quiere decir que Marcuse, al aceptar acríticamente la concepción antropológica ("historia esencial"), y no dar su debido lugar en los *Manuscritos* a la historia real, efectiva, de la que forman parte esas contradicciones reales (entre capital y trabajo) que empujan a su solución, se ha enredado precisamente en "una concepción intransigente de la esencia humana que funda la revolución radical y se convierte en motor de ella". Pero la intransigencia es más de Marcuse que de Marx ya que el primero no deja resquicio alguno a una facticidad que no sea simple manifestación o deducción de la esencia humana.

En suma: la interpretación de Marcuse de los *Manuscritos económico-filosóficos* consiste en una lectura con clave antropologica, que al ser extendida a la obra entera de Marx convierte la concepción materialista de la historia y la obra económica de la madurez en una simple extensión o deducción del núcleo categorial antropológico presentado en dicho texto. De acuerdo con esta interpretación, el joven Marx estaría en el corazón mismo de la problemática hegeliana y no habría rebasado el antropologismo de Feuerbach.

[11] *Idem.*

Henri de Man: un Marx no materialista

Como Landshut y Mayer y Marcuse, el dirigente socialdemócrata belga Henri de Man publica también en 1932 un trabajo titulado "Un Marx recién descubierto"[12] en el que trata de ahondar la brecha abierta por ellos entre el Marx joven y el Marx de la madurez.

Hay que recordar que antes de publicar su trabajo, o sea, antes de conocer los *Manuscritos*, De Man ya se había despedido del pensamiento marxista con un libro publicado con el significativo título de *Más allá del marxismo.*[13] En él proclamaba la liquidación del marxismo y la necesidad de dejarlo atrás y de ir más allá de él. El libro estaba dirigido sobre todo contra la concepción materialista de la historia, interpretada por De Man en un sentido determinista, y en él rechazaba el papel de los intereses de clase y hacía hincapié en el poder de las convicciones morales.

En los *Manuscritos de 1844* Henri de Man ve lo que hasta entonces no había hallado: un Marx que le hace volver a él y juzgar positivamente –a la luz del humanismo– el desarrollo entero y el sentido último de toda su doctrina. Los *Manuscritos* adquieren por ello el carácter de un verdadero descubrimiento que plantea sobre nuevas bases las relaciones entre Marx y el marxismo. A juicio de Henri de Man, el verdadero Marx es el de los *Manuscritos*, un Marx, además, que se diferencia radicalmente del marxismo. En ese Marx encuentra él los móviles éticos que antes había buscado en vano en la obra del mismo. Este Marx humanista se distinguiría del marxismo materialista y, a diferencia de éste, no fundaría sus motivos ético-humanistas en la necesidad histórica de unas condiciones materiales dadas. Por otro lado, no tendría nada que ver con el materialismo.

> Este Marx –escribe De Man– es un realista y no un materialista. Su rechazo del idealismo filosófico no le lleva a oponer a la pretendida realidad superior de la Idea, la realidad superior de la materia. Subordina más bien estas dos realidades a la única realidad universal de la vida en su totalidad pasivo-activa e inconsciente-consciente.

[12] En la revista *Der Kampf*, 1932, núms. 5 y 6.
[13] Henri de Man, *Más allá del marxismo*.

En la medida en que el Marx de la madurez no encaja en el esquema humanista-vitalista de Henri de Man, éste se plantea el problema de la relación entre uno y otro, y lo resuelve considerando que las tesis de juventud fueron abandonadas por el Marx de la madurez en virtud de un debilitamiento de sus fuerzas creadoras. Y así el problema, lejos de resolverse, se disuelve al pregonar una discontinuidad absoluta en el pensamiento marxiano, pero quedándose totalmente con el joven Marx en la forma en que lo acaba de descubrir en los *Manuscritos*.

La interpretación eticista de Rubel

La tesis de la continuidad absoluta del pensamiento de Marx a partir de su obra juvenil, especialmente de sus *Manuscritos*, la encontramos también en nuestros días en Maximilien Rubel, pensador de orientación socialista y en Erich Fromm, psicoanalista que trata de conjuntar psicoanálisis y marxismo.

Rubel se ha ocupado en esta temática en varias obras, particularmente en su biografía intelectual de Marx, y como recopilador y prologuista de los escritos económicos no publicados en vida de Marx.[14] Sostiene que "la clave de *El capital* está ya en los escritos de 1843-1844".[15]

La clave a la que se alude aquí es la clave ética, o sea la misma que había utilizado, pero más explícitamente, en su biografía intelectual de Marx al afirmar que "*El capital* no es más que la elaboración metódica de las ideas que Marx había establecido en sus *Manuscritos de 1844*, al revelarle sus lecturas económicas la verdadera naturaleza del capital, potencia enajenada del trabajo humano".[16]

Lo que sorprende aquí no es que se registre la presencia de ideas de los *Manuscritos* en *El capital*, sino que éste —al establecerse un nexo de continuidad absoluta— se reduzca a una simple elaboración metódica de aquéllas.

[14] Maximilien Rubel, *Karl Marx, Essai de biographie intelectuelle*; Karl Marx, *Oeuvres (Economie II)*.

[15] *Ibid.*, p. XIV.

[16] *Ibid.*, p. 118.

Así, pues, de los *Manuscritos* a *El capital* hay una línea de continuidad jamás rota bajo el signo ético de las ideas y los temas iniciales. Nada altera el significado ético de los conceptos, ni siquiera el de la enajenación, al pasar del que tiene en los *Manuscritos del 44* al de "reificación" en los Manuscritos del 57, o al que tiene como "fetichismo de la mercancía" en *El capital*. "Al comenzar *El capital* por la teoría del valor y el fetichismo de la mercancía, Marx reanudaba directamente las reflexiones sobre la enajenación humana ya inscritos en sus cuadernos parisienses".[17]

Señalemos de pasada que es difícil comprender cómo la teoría del valor en *El capital*, negada por el joven Marx, podía enlazar directamente con sus reflexiones sobre la enajenación, cuando aquella categoría se le presentaba, en su juventud, a diferencia de la enajenación, como propia de una "economía política inhumana". Sólo el desarrollo consecuente de la teoría del valor, y no su simple enlace con la categoría del trabajo enajenado, podía traer, como trajo, el concepto central al que Marx no podía llegar sobre la base del concepto del trabajo y a espaldas de la teoría del valor, o sea: el de plusvalía, concepto central –que no aparece en los *Manuscritos*– y sobre el cual corre Rubel una cortina de silencio.

Vemos, pues, que Rubel sólo pone en los conceptos fundamentales (trabajo, enajenación, proletariado, etcétera) desde los *Manuscritos* una carga ética. ¿Qué es lo que va a cambiar entonces a lo largo de su obra tras este impulso inicial? "Sólo cambiará su lenguaje, o más exactamente, éste se volverá más sobrio, menos rico en imágenes".[18]

El humanismo marxista como humanismo burgués (Fromm)

Para Erich Fromm, tampoco hay un cambio básico de los *Manuscritos* a *El capital*. Pero aquí el hilo conductor es el concepto de hombre que Marx desarrolla en sus primeros escritos. De su concepto de hombre y del correspondiente de enajenación se desprende su hu-

[17] *Ibid*., p. 344.
[18] *Ibid*, pp. 138-139.

manismo y su idea del socialismo, cuyo fin es la emancipación espiritual del hombre.[19] En verdad, para Fromm se trata de una y la misma cosa, pues ese humanismo es aquel de cuya tradición occidental "el socialismo marxista es la suma".[20]

Fromm pone las raíces de la filosofía de Marx en la tradición humanista de Occidente, justamente la basada en un concepto abstracto de hombre. No contento con esto, y para que la exclusión del lado científico y revolucionario del marxismo sea total, lo inserta en la tradición del "mesianismo profético en el lenguaje del siglo XIX".[21]

Sin poder basarse en ningún texto del joven Marx y, por supuesto, pasando totalmente por alto su tesis VI sobre Feuerbach, le hace compartir un individualismo propio del humanismo burgués, pero carente de sentido para quien, incluso desde antes de esa tesis, ya ha roto con él. "Para Marx, como para Hegel y otros muchos pensadores de la Ilustración, cada individuo representaba a la especie, es decir, a la humanidad como un todo".[22]

Después de esta afirmación individualista, propia de la tradición humanista burguesa en la que Fromm sitúa a Marx, no puede extrañarnos que aquél haga del pensamiento de éste un "existencialismo humanista" o un "existencialismo espiritual en lenguaje laico" o "una protesta, como lo es toda la filosofía existencialista, contra la enajenación del hombre".[23]

Podría pensarse que al hacer Fromm estas afirmaciones sólo tiene presente los textos de juventud, particularmente los *Manuscritos*. Pero también se refiere a *El capital*. Sin embargo, las referencias de nuestro autor a los textos de madurez (y de modo especial a un texto clave como el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1857, por exponerse en él las tesis fundamentales del materialismo histórico) no le hacen cambiar de opinión. Y llega no sólo a ver en Marx el heredero del humanismo burgués sino a percibir esta herencia con un tinte religioso, pues, para él el socialis-

[19] Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*. p. 15.
[20] *Ibid.*, p. 10.
[21] *Ibid.*, p. 78.
[22] *Ibid.*, p. 60.
[23] *Ibid.*, p. 73.

mo de Marx "es la realización de los impulsos religiosos más profundos comunes a las grandes religiones humanistas del pasado".[24]

Cuando Fromm habla de humanismo y socialismo absolutiza la concepción antropológica de la esencia humana que se encuentra en los *Manuscritos del 44* –el hombre dotado de una esencia que hay que recuperar– y del comunismo como recuperación de esa esencia y, por tanto, como abolición de su enajenación. Pero lo que Fromm ve en los *Manuscritos* lo extiende a la obra entera de Marx. La continuidad, en términos tan absolutos, no plantea ningún problema. Ciertamente, no lo plantea porque categorías fundamentales como la de "plusvalía" ni siquiera son citadas una sola vez en un estudio que pretende exponer el concepto de hombre de Marx. Nada ha cambiado puesto que no ha cambiado la idea del hombre de los *Manuscritos*: "El hecho es que las ideas básicas sobre el hombre, tal como las expresó Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos,* y las ideas del viejo Marx expresadas en *El capital,* no experimentaron un cambio básico".[25]

Todo lo juega Fromm en este "concepto de hombre que Marx desarrolló en sus primeros escritos" pasando por alto el cambio que experimentó este concepto en la medida en que sus aspectos antropológicos fueron cediendo su sitio, en los trabajos de madurez, a su aspecto histórico-social. Sin embargo, aunque Fromm admite que hay "ciertos cambios en los conceptos, en el tono, en el lenguaje", el concepto de hombre de los primeros escritos, "la raíz de la filosofía elaborada por el joven Marx, no varió nunca".[26]

El joven Marx en clave existencialista y hegeliana

Dentro de esta misma dirección que considera la obra de madurez como un simple desarrollo de los *Manuscritos* se encuentra la interpretación del teólogo alemán E. Thier, expuesta en un prólogo, titulado "La antropología del joven Marx según los *Manuscritos eco-*

[24] *Ibid.*, p. 74.
[25] *Ibid.*, p. 80.
[26] *Ibid.*, p. 89.

nómicos-filosóficos de París", a una nueva edición alemana de los *Manuscritos*.[27]

Siguiendo a sus predecesores socialdemócratas, Thier señala que los *Manuscritos* constituyen una "introducción a los problemas planteados en las obras más tardías de Marx y descubren el sentido de ellas". Pero llega aún más lejos al afirmar que dicho texto, "sin la ayuda de las obras más tardías, da una idea primera y fundada del marxismo tal como Marx lo entiende". Ahora bien, para que los *Manuscritos* se conviertan en la esencia del marxismo y las obras maduras se reduzcan al desarrollo de las premisas que continúan viviendo en ellas "aunque en una forma velada y sin que sea fácil extraerlas", Thier se ve obligado a realizar una doble operación:

a) reducir los *Manuscritos* y, por extensión, el marxismo a una antropología filosófica, interpretada además en clave existencialista (es decir, irracionalista);
b) pasar por alto los elementos básicos de su obra de madurez que son consustanciales con el marxismo, aunque no aparecen en sus obras de juventud, y sin los cuales no puede comprenderse el objetivo de Marx. Thier dice que partiendo de la antropología "se puede comprender el objetivo de Marx hasta en sus efectos científicos y políticos sin que la ley del valor y su problemática sean pensados".[28]

Por esta vía de la existencialización del marxismo que hace del joven Marx un precursor o existencialista "*avant la lettre*", marcha también H. Popitz, para quien Marx, de acuerdo con el individualismo existencialista, "busca la unidad de las fuerzas esenciales humanas en el individuo mismo".[29] Pero los *Manuscritos* no autorizan ciertamente a hacer semejante afirmación, para no hablar ya de su categórico rechazo en la tesis VI sobre feuerbach.

[27] E. Thier, "Antropologie des jungen Marx nach den Pariser ökonomich-philosophischen Manuskripten". Posteriormente desarrolla las mismas ideas en *Das menschenbild des jungen Marx*.

[28] E. Thier, *Das Menschenbild des jungen Marx*. p. 71.

[29] H. Popitz, "Der enfremdete Mensch", en *Philosophische Forschungen*, vol. 2, p. 75.

Así como Thier y Popitz tratan de existencializar al marxismo a partir de las obras de juventud de Marx, el filósofo francés Jean Hyppolite trata de hegelianizarlo. Para ello, pone la categoría de enajenación, tan importante ciertamente en los *Manuscritos*, como fuente de todo el pensamiento marxista, pero la enajenación entendida en el sentido hegeliano y feuerbachiano. Según él, a partir de esta categoría, y definiendo "la emancipación humana como la lucha activa del hombre a lo largo de su historia contra toda enajenación de su esencia, se puede explicar mejor la filosofía marxista en su totalidad y comprender la estructura de la obra principal de Marx, *El capital*".[30]

Y puesto que la estructura de *El capital* coincide fundamentalmente con la de la *Fenomenología del espíritu*, Marx es, desde el comienzo hasta el fin, un hegeliano. Por supuesto, una conclusión semejante sólo puede extraerse pasando por alto todo el profundo ajuste de cuentas que realiza Marx con la filosofía hegeliana, y muy especialmente en el tercero de los *Manuscritos del 44*.

Los *Manuscritos* en la óptica neotomista

En este cónclave de filósofos de las más diversas tendencias, particularmente no marxistas, tendientes a hacer del joven Marx el Marx auténtico, no faltan las voces neotomistas, particularmente las de los jesuitas franceses Bigo y Calvez.[31] Como en los casos anteriores, no se trata de contraponer un Marx a otro sino de subrayar su unidad.

Pierre Bigo centra su atención en la obra económica de Marx, particularmente en *El capital*, viendo en ella el desenvolvimiento de las premisas humanistas del joven Marx. En este sentido, su enfoque se distingue de las anteriores, ya que su atención se fija en la obra económica de la madurez, particularmente en *El capital*, sin excluir de su atención ninguna de las categorías económicas funda-

[30] J. Hippolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, p. 147.

[31] P. Bigo, *Humanisme et Economie politique chez Karl Marx*; Jean Ives-Calvez, *La Pensée de Karl Marx*.

mentales (valor, dinero, capital) y deteniéndose de modo especial en la teoría del valor por el trabajo. Justamente la lectura filosófica y humanista que hace Bigo le lleva forzosamente a subrayar la importancia de los *Manuscritos del 44* como fuente y raíz de esa lectura o "traducción" de *El capital*. Pero veamos a grandes rasgos la caracterización de esa obra mayor, o de la ciencia económica marxista que en ella se ofrece.

Para Bigo, la ciencia marxista es una filosofía del hombre, una metafísica del sujeto. El valor, la moneda y el capital le interesan como modos de la existencia humana. En rigor, la economía política, por estar impregnada de humanismo, no es una ciencia; su clave se encuentra en su filosofía del hombre. Y es aquí donde destaca la importancia de los *Manuscritos del 44*. Es en ellos donde "se descubre el sentido de la economía política marxista".[32] Los *Manuscritos* constituyen un momento decisivo, pues en éstos "se opera a la vez la crítica de la filosofía y de la economía política, situándolas en su verdadera perspectiva y se fijan al mismo tiempo los rasgos *definitivos* de la filosofía y de la economía política marxistas".[33]

La economía política a la que conducen los *Manuscritos* "aparece como la toma de *conciencia de una enajenación y de las condiciones que permitirán superarla*".[34] Se trata de una economía en estado naciente, en la que las teorías económicas se dibujan por primera vez, pero, como acabamos de ver, al mismo tiempo –lo cual no deja de ser contradictorio–, con sus "rasgos definitivos". Pero las categorías "descansan en cierta idea del hombre, en cierta afirmación de su valor".[35]

La continuidad en el pensamiento de Marx en tanto centrado en los *Manuscritos* es absoluta: "Todo el edificio marxista se enraiza en la profunda intuición que nos es entregada aquí [o sea, en los *Manuscritos*] aunque en forma sintética. Los trabajos ulteriores de Marx elaborarán todo un material hasta ahora inexistente".[36]

[32] P. Bigo, *op. cit.*, p. 26.
[33] *Idem*. Cursivas nuestras.
[34] *Ibid.*, p. 27. Cursivas del autor.
[35] *Idem*.
[36] *Ibid.*, p. 31.

Y para que no haya duda sobre el papel primordial que Bigo atribuye a los *Manuscritos,* agrega: "Todo *El capital* está aquí en estado embrionario. Entre 1843 y 1867 habrá un desarrollo, pero no habrá cambio de eje. *El análisis del capitalismo se encuentra en sustancia acabado. Y es una dialéctica de la enajenación".*[37]

Así, pues, la línea que va de los *Manuscritos* a *El capital* es una línea sin ruptura a lo largo de la cual el análisis del capitalismo se desarrolla, sin cambio fundamental, como una dialéctica de la enajenación. Para apoyar su tesis recurre a la ayuda de Hegel y considera que Marx no ha hecho sino transformar la fenomenología del espíritu en una fenomenología del trabajo. Una vez más, Marx es hegelianizado o leído con la clave de la *Fenomenología del espíritu,* justamente la obra que Marx critica en los *Manuscritos* si bien es cierto que sin dejar de reconocer su grandeza y elementos aprovechables presentes en ella. Pero de esto a ver en los *Manuscritos* una trasposición de la metafísica hegeliana y a considerar que "la economía política ha sucedido al idealismo" hay toda la distancia que, ya en los *Manuscritos* –no digamos en sus obras de madurez– media entre Marx y Hegel.

Con esta óptica idealista, humanista y hegeliana, no puede sorprendernos que Pierre Bigo afirme lo siguiente: "la aportación de Carlos Marx a la sociología contemporánea es el descubrimiento del capitalismo como modo de existencia".[38] Y que cada una de las categorías económicas fundamentales haya de ser leída con esta clave existencial. Pero, ¿cuál es, en definitiva, la significación ideológica de esta interpretación? La de señalar que hay una ambivalencia en Marx: junto a la afirmación del hombre a lo largo de toda su economía política humanista, hay una corriente materialista que, por su negación de la trascendencia, implícitamente niega al hombre su dimensión espiritual.

Pero tras este, al parecer inocente, humanismo que afirma la trascendencia para recuperar la dimensión espiritual del hombre se encuentra la "cuestión crucial", como dice Bigo, y, por tanto, nada

[37] *Ibid.,* p. 32. Cursivas del autor.
[38] *Ibid.,* p. 49.

inocente, de la propiedad. "Es cierto que la economía política marxista suprime la propiedad privada de los medios de producción", admite Bigo.[39] Y ésta es para él la "cuestión crucial", pues resulta que la liberación del hombre, el humanismo, no pasa por la supresión de la propiedad privada sino, como él dice, por "el derecho (del individuo) a producir y a vender".[40] Toda esta cantinela humanista que pretende apoyarse en Marx, justamente en el Marx que desde su juventud ha vinculado la liberación del hombre a la abolición de la propiedad privada, desemboca en la defensa de los derechos del "empresario verdadero, cuyo dinamismo creador es necesario en todos los regímenes" y en un canto a la libertad de empresa, si bien en el marco de una reforma que equilibre, según él, "las fuerzas colectivas e individuales en el seno de la economía".

Y cada vez más lejos de este humanismo sedicentemente marxista, el marxismo puede encontrar su lugar si se limita a la transformación de la estructura social abandonando su pretensión de resolver el problema humano, tarea que correspondería a la corriente que cambia, con sus fuerzas espirituales, al hombre mismo (o sea, la corriente cristiana que convergiría con la corriente social en el plano temporal).[41] De donde se infiere que la afirmación del hombre en los *Manuscritos*, extendida a la obra de madurez de Marx, ha servido a Bigo para alimentar una esperanza en aquello que el marxismo desde sus orígenes ha tratado de negar: la estructura social que, sobre la base de la propiedad privada, engendra constantemente las relaciones de explotación y, con ella, la enajenación.

La interpretación humanista del grupo "Praxis"

Algunos filósofos marxistas también se acercan a la línea interpretativa que en las obras de madurez de Marx ven ante todo un desarrollo de las premisas humanistas contenidas en sus obras de juventud. Entre ellos figuran los filósofos yugoslavos que se agrupa-

[39] *Ibid.*, p. 226.
[40] *Ibid.*, p. 245.
[41] *Ibid.*, p. 261.

ron en torno a la revista *Praxis* desde mediados de la década de los sesentas.[42]

El postulado fundamental del grupo "Praxis" es que el hombre es esencialmente el "ser de la praxis", capaz de desplegar una actividad libre, creadora, para transformar el mundo. Es una potencialidad humana que puede ser bloqueada en ciertas condiciones históricas. La enajenación testimonia este bloqueo, o sea la inadecuación entre una esencia potencial y una existencia efectiva. La filosofía, al criticar la enajenación, debe contribuir a superar este obstáculo.

La filosofía de este grupo es un humanismo centrado en el concepto del hombre como "praxis". La praxis se encuentra siempre en el nivel de la realidad efectiva; es una dialéctica de la creatividad y la enajenación. Ahora bien, para el grupo "Praxis" se trata de una actividad ideal que, como una norma, permite juzgar todas las formas de actividad. De ahí que no se identifique con el trabajo y la producción. El trabajo no sería praxis en tanto que cae bajo el reino de la necesidad y no de la libertad.

Como vemos, este concepto de praxis es inseparable de cierto concepto de hombre o naturaleza humana. En el hombre se reconocen como disposiciones latentes potenciales tanto la creatividad y la socialidad como la agresividad y el egoísmo.[43]

La atención de estos filósofos se concentra más en este concepto de hombre que en las condiciones históricas y sociales que han permitido constituir a través de su propia necesidad al hombre real como resultado de un proceso histórico y no como un estado o norma ideal. Es fácil comprender que el interés de estos filósofos por los problemas relativos al concepto de hombre y enajenación, y de superación de la enajenación, considerados ante todo como problemas antropológicos, y por el humanismo basado en él se haya traducido en un interés por los *Manuscritos del 44*.

[42] Sobre la significación del grupo "Praxis", su formación y desarrollo, así como sus puntos de vista fundamentales, *cf.* M. Marcovic, "La philosophie marxiste en Yugoslavie-le groupe Praxis". Puede consultarse igualmente la recopilación *Praxis, revolución y socialismo*.

[43] *Cf.*, sobre las ideas filosóficas fundamentales del grupo "Praxis", el artículo citado de M. Marcovic, especialmente el apartado IV.

Si centramos nuestra atención en los pasajes en que Petrovic se refiere a los *Manuscritos*, particularmente en su libro *Marxismo contra stalinismo,* veremos que se refiere a ellos para fundamentar su interpretación antropológica de la esencia del hombre, de la enajenación y la revolución.[44]

Así, nos dice que en los *Manuscritos* "Marx trata sobre el tema del hombre". Y tomando algunos pasajes aislados de *El capital* remacha el clavo afirmando lo siguiente: "No cabe, pues, ninguna duda de que Marx se refiere a la naturaleza y al hombre como tal".[45] Si se define al hombre como praxis, de acuerdo con la orientación fundamental de estos filósofos, ello requiere, a su vez, saber cuál es el contenido de este concepto: "Una actividad creadora –universal y creadora de sí misma– mediante la cual el hombre crea y transforma a su mundo y a sí mismo".[46]

Esta definición ciertamente encuentra apoyo en los *Manuscritos,* como lo encuentra también la teoría de la enajenación. Pero Petrovic fija la atención exclusivamente en el aspecto antropológico de esta teoría, estableciendo una distinción entre "el hombre alienado de sí" y "el hombre no alienado de sí". El primero "es un hombre que realmente no es hombre", y el segundo "es un hombre que realmente es hombre". Pero, hablar de un hombre que realmente lo es en un caso y en el otro no, es salirse del plano de lo real, de lo concreto histórico, o caer en la distinción entre la esencia que no se da en el hombre real y la existencia del hombre real. Esta distinción de esencia y existencia proviene de una acentuación excesiva del lado antropológico de los *Manuscritos*. Ahora bien, para escapar de esta distinción de esencia (= ideal) y existencia (= real), Petrovic propone una nueva distinción entre esencia como posibilidad y existencia como esfera de la realización o no de esa posibilidad.

La esencia del hombre la concibe, según él siguiendo a Marx, "como las posibilidades humanas históricamente dadas". Por tanto,

[44] *Cf.* Gajo Petrovic, *Marxismo contra stalinismo. Marx en la primera mitad del siglo XX*, y *Filosofía y revolución*; también "Necesidad de un concepto filosófico de revolución", en *La filosofía y las ciencias sociales.*

[45] G. Petrovic, *Marxismo contra stalinismo*, pp. 86 y 88.

[46] *Ibid.*, p. 93.

el hombre enajenado es aquel que no realiza las posibilidades dadas históricamente.[47] Pero situar la esencia humana en la esfera de las posibilidades y la desenajenación en la esfera de su realización significa anclar la esencia en la esfera de lo ideal. Ahora bien, al mantenerla en la esfera de la posibilidad y concebir la existencia humana verdadera como realización de esa posibilidad, queda sin explicar qué es, definitivamente, ese "hombre alienado de sí" u "hombre que realmente no es hombre".

La separación entre esencia y existencia (ya sea que se la conciba como separación de lo ideal y lo real o de lo posible y lo real) conduce al callejón sin salida de la especulación, y tal es el callejón en que se cae siempre que se sostenga una interpretación puramente antropológica de los *Manuscritos* y, por extensión, de la obra entera de Marx. Esta interpretación lleva a ver la enajenación sólo como "enajenación de sí", y a subrayar los aspectos subjetivos de ella, señalados ciertamente por Marx en los *Manuscritos* (la actitud subjetiva del obrero hacia sus productos y hacia su actividad y hacia otros como no reconocimiento de sí) y silenciar los aspectos objetivos también subrayados por Marx y que son los más fecundos al intentar posteriormente explicar la explotación (el trabajo enajenado como mercancía y producción de mercancías, la transformación del trabajo de fin en simple medio de subsistencia, la separación del obrero y sus condiciones de existencia al apropiarse otro de su trabajo y determinar sus condiciones). De la misma manera, se silencian también casi totalmente los factores históricos y sociales que engendran la enajenación (propiedad privada, división del trabajo, contradicción entre capital y trabajo, etcétera).

No se trata de pedir que los *Manuscritos* sean vistos con los ojos del Marx de la madurez; ni se trata tampoco de negar el lado humanista que una visión cientifista y positivista del marxismo olvida. Pero sí se tata de reclamar que se vea en los *Manuscritos*, junto a sus lados antropológicos, el intento de fundar objetivamente, como crítica de la economía política, la transformación revolucionaria de la realidad. La dominación del producto sobre el productor, la trans-

[47] *Ibid.*, p. 101.

formación del trabajo en simple medio, la enajenación de las propias relaciones humanas al tener que establecerse por mediación de las cosas, todos estos problemas que están ciertamente en los *Manuscritos* tienen que ser explicados no por una antropología filosófica sino mediante una crítica objetiva, científica, de las relaciones sociales que producen esa enajenación.

IX. LA QUERELLA DE LOS *MANUSCRITOS* (2)

Razones teóricas y prácticas de la interpretación "humanista"

La interpretación "humanista" de los *Manuscritos* que, en las décadas de los cuarentas y cincuentas, estaba monopolizada por socialdemócratas, existencialistas y neotomistas penetra también en las décadas de los cincuentas y sesentas —como acabamos de ver— en las propias filas del marxismo.[1]

Esta actitud "humanista", que se desarrolla particularmente a raíz del XX Congreso del PCUS, no deja de tener su razón de ser. Representaba un intento de rescatar en el plano teórico la obra juvenil de Marx (y con ella, su humanismo) de la utilización exclusiva y unilateral que se hacía desde fuera del campo marxista en contraste con el silencio total que dominaba en el marxismo oficial. Frente al dogmatismo y escolasticismo "marxistas", resultaba fecundo volver a los textos juveniles no sólo para tratar de situarlos y valorarlos en la totalidad de la obra de Marx, sino también para asomarse a problemas que habían quedado sepultados en aquella larga noche teórica del dogmatismo staliniano (la relación con Hegel, el papel de la praxis, el concepto de enajenación, etcétera).

[1] En Francia, donde se desarrollará posteriormente una interpretación diametralmente opuesta, expresa claramente esta posición "humanista" Roger Garaudy, a la sazón miembro del Buró político del PCF, en sus libros *Humanisme Marxiste* (1957) y *Perspectives de l'Homme* (1961). En los países del Este, la preocupación por rescatar los valores humanistas del marxismo se manifiesta en la obra del filósofo polaco Adam Schaff a través de un sostenido esfuerzo teórico que se extiende desde su *Filosofía del hombre* hasta su libro *La alienación como fenómeno social*. En una línea semejante, con matices propios, hay que situar la obra fundamental, ya citada, del marxista italiano Mario Rossi, *El joven Marx*.

Pero había también otras razones de orden práctico político.

El stalinismo había establecido una antítesis entre socialismo y humanismo, o entre socialismo y libertad, a la par que ponía en primer plano elementos productivistas, economicistas, etcétera. Todo esto obligaba a replantear los objetivos verdaderos del socialismo como sociedad encaminada a la autorrealización del hombre que en la sociedad capitalista aparecía negada.

Así, pues, una actitud antidogmática en el campo de la teoría y una necesidad en la práctica política de clarificar los objetivos fundamentales del socialismo y del comunismo como verdadero humanismo explican la necesidad de volver a los textos juveniles de Marx. No puede extrañarnos que se abriera paso en el propio seno del marxismo una preocupación humanista que no podía tener la misma motivación que la ideología burguesa de los socialdemócratas, neotomistas y existencialistas, aunque en algunos casos esa preocupación humanista vuelve borrosos los límites entre humanismo burgués y humanismo socialista.

La reacción althusseriana contra la interpretación "humanista"

En esta coyuntura, que data de finales de la década de los cincuentas y principios de la década de los sesentas, irrumpe con fuerza en el escenario teórico la obra de Louis Althusser. El libro en que se ocupa fundamentalmente de los *Manuscritos*, *Pour Marx*, data de 1965,[2] aunque los diversos ensayos que lo constituyen fueron publicados como prólogos o en revistas un año o dos antes.

Aunque Althusser ha tratado de rectificar en algunos puntos importantes lo expuesto en sus dos primeros libros (*Pour Marx* y *Lire le Capital*) para escapar a una "tendencia teoricista", y tratar de poner en relación la filosofía y la política, sin embargo, en el punto que nos interesa ahora –su apreciación de los *Manuscritos* y del humanismo basado en ellos– ha permanecido inalterable desde esos

[2] Trad. esp., *La revolución teórica de Marx*.

primeros trabajos hasta su "Defensa de tesis en Amiens" (1975).[3] Por ello, nos referimos a su posición global en este campo.

La obra de Althusser se inscribe en la reacción contra el dogmatismo staliniano que se suscita después del XX Congreso del PCUS en el movimiento comunista mundial. Pero en realidad es más bien una reacción contra ciertas reacciones ante este dogmatismo: aquellas que, a juicio suyo, olvidándose del carácter científico del marxismo, han descuidado el frente de lucha contra la ideología burguesa y han dejado penetrar a ésta bajo el signo del "humanismo". La empresa althusseriana es un intento de rescatar la cientificidad del marxismo y de rechazar el marxismo como humanismo.[4]

Pero veamos algunos de sus aspectos o vicisitudes exponiéndolos con la mayor objetividad posible, sin renunciar por supuesto, como en casos anteriores, a nuestra crítica. Registrando el hecho de las interpretaciones diversas a que han dado lugar desde su aparición, Althusser señala que los *Manuscritos* han alimentado

> [...] toda una interpretación: ética, antropológica (lo que viene a ser lo mismo) y más aún, religiosa, de Marx, no siendo *El capital* entonces, en su retroceso y aparente "objetividad", sino el desarrollo de una intuición de juventud que habría encontrado su expresión filosófica mayor en este texto y sus conceptos.[5]

Claramente se ve que aquí se apunta a las interpretaciones humanistas como las ya expuestas. Pero la crítica althusseriana se extiende sobre todo a los que, dentro del marxismo, pretenden conservar la problemática humanista de los *Manuscritos* y concebir el marxismo como humanismo.[6]

[3] Sobre el teoricismo de Althusser y sus intentos de superarlos, *cf.* nuestro libro *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser).*

[4] L. Althusser, *Posiciones (1964-1975).*

[5] L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, p. 127.

[6] Dentro de esta crítica habría que incluir dos textos que desarrollan, en el punto que ahora nos interesa, las ideas de Althusser y que forman parte del volumen *Lire le Capital.* Dichos textos son "El concepto de crítica y la crítica de la economía política desde los *Manuscritos de 1844* a *El capital*", de Jacques Rancière (t. I) y "Sobre los conceptos fundamentales del materialismo histórico", de Ètienne Balibar (t. II).

Con respecto al carácter específico de los *Manuscritos,* Althusser dice, coincidiendo con la mayoría de los comentaristas de esta obra juvenil, que "los *Manuscritos* son el producto del encuentro de Marx con la economía política".[7] Ciertamente, los *Manuscritos* marcan, como ya vimos, el encuentro (o la entrada) del joven Marx con la economía política, si dejamos a un lado, por supuesto, sus notas contemporáneas de los *Cuadernos de París.* La economía con la que se encuentra es fundamentalmente la de los economistas burgueses clásicos. Este encuentro adopta la forma de una "*reacción* crítica frente a la economía política y búsqueda exigente de su fundamento".[8]

Pero ¿qué es lo que se encuentra con la economía y desde qué ángulo es ésta criticada y se busca el fundamento de que carece? Althusser trata de caracterizar la filosofía que se encuentra con la economía en la forma antes señalada subrayando su carácter feuerbachiano. En efecto, para él, en los *Manuscritos* Marx no hace más que "aplicar la teoría de la enajenación", es decir, de la "naturaleza humana feuerbachiana", a la economía política como antes lo había hecho "a la política y a la actividad concreta de los hombres". Y para subrayar este carácter feuerbachiano de la filosofía contenida en las obras de juventud de Marx, afirma categóricamente que "Marx hizo literalmente suya durante dos o tres años la problemática misma de Feuerbach [...] Se identificó profundamente con ella".[9] Y el propio Althusser nos aclara que no se trata del préstamo de un concepto aislado sino de la problemática feuerbachiana "en bloque, como un todo".

Así, pues, la filosofía que se encuentra con la economía en 1844, que la somete a crítica y busca y encuentra su fundamento originario en el trabajo enajenado; la filosofía que piensa toda la economía política a partir de este concepto clave "es una *filosofía* todavía profundamente marcada por la problemática feuerbachiana".[10] Por tanto, para comprender al Marx de este periodo, y, por supuesto, al de los *Manuscritos,* "es necesario situarse *en el corazón mismo de esta iden-*

[7] L. Althusser, *La revolución teórica de Marx,* p. 128.

[8] *Idem.*

[9] *Ibid.,* p. 36.

[10] *Ibid.,* p. 129.

tificación, y darse bien cuenta de todas sus consecuencias y de todas sus implicaciones teóricas".[11]

Puesto que la interpretación althusseriana de los *Manuscritos* se centra en la relación de esa obra con Feuerbach, veamos, siguiendo el planteamiento del propio Althusser desde sus primeros trabajos hasta el último, tres aspectos de la cuestión: 1) qué es Feuerbach para Althusser, 2) en qué se identifican los *Manuscritos* con la problemática feuerbachiana y 3) cuáles son las consecuencias e implicaciones teóricas de esta adopción del punto de vista feuerbachiano.

El examen del carácter específico de los *Manuscritos* a la luz de su cotejo con Feuerbach, así como de sus consecuencias teóricas, nos permitirá, finalmente, examinar el lugar que Althusser les asigna en la formación del pensamiento de Marx.

Qué es Feuerbach para Althusser

Feuerbach es, ante todo, el *humanista teórico*. Althusser prefiere este calificativo a los de humanista abstracto o especulativo. Pero ¿por qué hablar de humanismo teórico? Althusser dice en uno de sus últimos escritos: "El hombre contemplado como centro de su mundo en el sentido filosófico del término, esencia originaria y final de su mundo. He aquí la postura que merece el calificativo de humanismo teórico en el sentido fuerte de la expresión".[12]

Feuerbach es el humanista teórico por excelencia justamente porque el concepto o categoría de hombre o de esencia humana juega en él un papel teórico y, además, central. Pero, en rigor, para Althusser, no hay propiamente un humanismo teórico, ya que el concepto de hombre o de esencia humana en que se funda —como el correspondiente de enajenación del hombre— carece de valor teórico. El humanismo feuerbachiano es más bien un humanismo con pretensiones teóricas, o más exactamente, ideológico en el peculiar sentido althusseriano.

[11] *Ibid.*, p. 36.
[12] "Defensa de tesis en Amiens", en L. Althusser, *Posiciones*, p. 178.

Así, pues, el humanismo de Feuerbach es ideológico, aunque con pretensiones teóricas, justamente por pretender que el concepto de hombre o de esencia humana, desempeña un papel *teórico* esencial. Ciertamente, Feuerbach maneja un concepto de hombre o de esencia humana justamente combatido por Marx en su tesis VI sobre Feuerbach. Althusser subraya dos postulados complementarios de esta tesis, a saber: "1) que existe una esencia universal del hombre; 2) que esta esencia es el atributo de los '*individuos considerados aisladamente*', quienes son sus sujetos reales".[13] Pero Althusser olvida que lo que se combate en esa tesis es cierto concepto de esencia humana, precisamente el de Feuerbach, "como algo abstracto e inmanente a cada individuo", a la vez que define (acepta) un concepto de la misma al afirmar que ésta "es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales".

Ahora bien, Althusser no se limita a sostener que el concepto de hombre, o de esencia humana de Feuerbach es ideológico como concepto de un hombre "abstracto", sino que afirma que todo concepto de hombre lo es; o sea, es "inutilizable desde el punto de vista científico". Por tanto, para conocer a los hombres concretos (reales) "hay que prescindir completamente de los *servicios teóricos* del concepto de hombre".[14] Vemos, pues, que al condenar el humanismo filosófico de Feuerbach, Althusser condena a todo humanismo a vagar en el reino de la ideología, ya que se funda en un concepto de hombre que carece de valor teórico.

Tal es la imagen althusseriana de Feuerbach. Retengamos de ella el carácter especulativo, abstracto, apriorístico con que presenta el concepto de hombre y el humanismo basado en él, al que Althusser llama "humanismo teórico". Volveremos de nuevo sobre su intento de extender los rasgos del humanismo feuerbachiano a todo humanismo. Pasemos ahora al segundo punto.

[13] L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, p. 188.
[14] *Ibid.*, pp. 202-203.

En qué se identifican los *Manuscritos* con la problemática feuerbachiana

Según Althusser, el joven Marx es –y seguirá siendo mientras no ajuste sus cuentas con su pasado filosófico (lo que sólo hará a partir de las *Tesis* y *La ideología alemana*)– un feuerbachiano. Ahora bien, negar la influencia profunda de Feuerbach en el joven Marx a estas alturas sería tanto como querer tapar el sol con un dedo. Su teoría de la enajenación religiosa; su método de la "reforma crítica de la filosofía", con su restablecimiento de las verdaderas relaciones entre sujeto y predicado; su crítica del carácter especulativo de la filosofía y la dialéctica hegelianas, etcétera, dejan ciertamente una profunda huella en el pensamiento juvenil de Marx. Pero hay que destacar también que ya en los *Manuscritos* critica lo que hay de ahistórico y abstracto en el "hombre real" de Feuerbach y que con esta crítica el joven Marx inicia el paso de una antropología especulativa, del tipo de la feuerbachiana, a una "ciencia de los hombres reales y su desarrollo histórico", como dirá Engels.[15]

Es justamente la instalación del hombre en su suelo real, el de las relaciones materiales y la historia, lo que impide interpretar el hombre de los *Manuscritos* como un hombre abstracto del tipo feuerbachiano, y a la enajenación del obrero en una actividad práctica, material, productiva, en unas condiciones sociales dadas, como una simple aplicación de la teoría de la enajenación religiosa de Feuerbach. La introducción de un elemento real, objetivo y social (la enajenación real en el proceso de producción o trabajo enajenado que no es otra cosa que el trabajo asalariado, o sea, cierta relación social en virtud de la cual el trabajo, a través del dominio del capital, se halla dominado por sus productos), así como la introducción del factor histórico (la historicidad de una forma determinada de trabajo en una sociedad dada) impiden que el pensamiento de Marx en los *Manuscritos*, no obstante sus graves limitaciones, pueda ser traducido –como hacen Althusser y su discípulo Rancière– en el lenguaje especulativo abstracto de la antropología feuerbachiana.[16]

[15] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, p. 379.
[16] *Cf.* sobre todo el texto de Rancière antes citado.

Mientras que esta antropología, con sus conceptos de hombre y de enajenación, permanece extraña a las relaciones sociales e históricas en que se produce ese hombre y esa enajenación, en los *Manuscritos* se apunta ya la presencia del factor histórico y social al concebir al hombre como un ser social y práctico, productor, que sólo existe históricamente, y, además, como un ser que al producir social e históricamente se produce a sí mismo. No estamos, pues, ante una esencia humana abstracta sino ante una esencia que existe (o se produce) históricamente. Y no se trata de una esencia inherente a los individuos aislados sino de una esencia social o del hombre como ser social. Aunque esto no se exprese en los *Manuscritos* en la forma categórica de la tesis VI sobre Feuerbach, el concepto de hombre como ser social y el de individuo social (que no puede ser citado como una abstracción frente al "género" o la sociedad), estos dos conceptos firmemente sostenidos en los *Manuscritos* vedan atribuirle a Marx justamente lo que él mismo critica a Feuerbach en la tesis VI antes citada. El joven Marx no sólo no es un prisionero de la antropología abstracta sino que abre la vía de la "ciencia de los hombre reales y de su desarrollo histórico" (Engels), es decir, la ciencia de la sociedad y de la historia que habrá de ser más tarde el materialismo histórico.

Ciertamente, el reconocimiento de esta ruptura con Feuerbach no basta para desconocer lo que hay de feuerbachiano en el joven Marx —tanto lo que le sirve de punto de partida como lo que retiene con un eco perceptible de su antropología— pero sí para comprender que, desde el momento en que se instala en la economía política, su concepción del hombre como ser práctico, social e histórico deja a un lado la esencia humana especulativa de Feuerbach y, que por tanto, no se puede hablar de una identificación de Marx con la problemática feuerbachiana.

Solamente se puede hacer esta identificación empeñándose en leer los *Manuscritos* en clave feuerbachiana, o sea, viendo en el concepto de esencia humana del joven Marx la misma esencia abstracta ideal de Feuerbach, o una "esencia preexistente" —dicho con palabras de Althusser— y viendo en el concepto de trabajo enajenado una simple aplicación del esquema de la enajenación religiosa. Pero, en este caso, hay que vaciar ambos conceptos del contenido real, histórico y social que el joven Marx ha puesto en ellos.

No cabe identificar tampoco las tareas de uno y otro. La de Feuerbach es comprender cómo los "hombres reales" (pero, en realidad, "abstractos"), producen en su conciencia un objeto (Dios) que niega su esencia. La atención se concentra aquí en esa esencia negada en la conciencia. No hay lugar para la sociedad ni para la historia; tampoco para la política, como ya le reprochaba por aquel entonces Marx a Feuerbach. En éste, todo se da en la conciencia de un hombre "abstracto" y en relación con su esencia "abstracta".

La tarea de Marx es comprender cómo los hombres reales, en una actividad productiva que se despliega en una relación social e histórica, producen con su actividad unos productos y unas relaciones sociales que se vuelven contra ellos. Ahora bien, si, de acuerdo con la interpretación althusseriana, los *Manuscritos* se identifican con la problemática de Feuerbach, en ellos se trataría de comprender cómo los hombres, con su esencia preexistente, abstracta, producen negando esa esencia. El centro de la atención estaría en la negación de esa esencia abstracta por la existencia real. Naturalmente, esta interpretación obstruye la vía que conduce al materialismo histórico. Para abrirla habrá que dar un verdadero salto, o efectuar un "corte", en la terminología de Althusser.

Pero, insistimos: no es que no haya elementos feuerbachianos en el joven Marx y, por tanto, especulativos, antropológicos. Ahora bien, al aferrarse a ellos Althusser desconoce los factores históricos y sociales de la enajenación (tales como propiedad privada, división del trabajo, producción mercantil, etcétera) para reducirlos a simples factores antropológicos. El concepto de hombre o de esencia humana de los *Manuscritos*, al ser considerado en los términos abstractos de Feuerbach –aun aceptándose la introducción de "la historia en la naturaleza humana"–, no basta para escapar de la abstracción. "La historia –dice– se convierte entonces en la transformación de la naturaleza humana".[17]

La suerte del humanismo del joven Marx, aun con este carácter historicista, está echada desde el momento en que se le atribuye como base –igual que al de Feuerbach– un concepto especulativo de hombre: se trata también de un humanismo ideológico con pre-

[17] L. Althusser, *Lire le Capital*, t. II, p. 103.

tensiones teóricas pero carente de valor teórico. Pero esta conclusión de Althusser supone una premisa que, como hemos visto, no está fundada: la identificación de los *Manuscritos* con la problemática feuerbachiana.

Pasamos ahora al tercer punto: consecuencias e implicaciones teóricas de la interpretación althusseriana de los *Manuscritos*.

El marxismo como "antihumanismo teórico"

Según Althusser, los *Manuscritos*, con su problemática del hombre, de la enajenación y su consecuente humanismo ideológico, representan justamente aquello con lo que rompe radicalmente Marx a partir de 1845. Pero no se trata sólo de la ruptura con cierto concepto de hombre o de enajenación por considerarlo ideológico, sino con todo humanismo. En este sentido, el marxismo, o más bien el Marx que rompe con la problemática de los *Manuscritos* y se manifiesta sobre todo en las obras de madurez es exactamente lo opuesto al humanismo filosófico con pretensiones teóricas de esa obra juvenil. Hay que prescindir, pues, de "los servicios teóricos" del concepto de hombre en que se basa el humanismo y recurrir a conceptos nuevos: formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, etcétera.

> Desde el ángulo estricto de la teoría se puede y se debe entonces hablar abiertamente de un *anti-humanismo teórico de Marx* y se debe ver en este *anti-humanismo teórico* la condición de posibilidad absoluta (negativa) del conocimiento (positivo) del mundo humano mismo y de su transformación práctica. Sólo se puede *conocer* algo de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre.[18]

Sin embargo, con base en su distinción categórica entre ciencia e ideología, Althusser afirma a continuación que el rechazo del humanismo como teoría no implica su rechazo como ideología. Por el

[18] L. Athusser, *La revolución teórica de Marx*, p. 190.

contrario, implica el reconocimiento de "una necesidad del humanismo como ideología"[19] incluyendo por supuesto el humanismo socialista.

Las tesis fundamentales de este "antihumanismo teórico" podrían formularse así: 1) Todo concepto de "hombre" o de "hombres" es ideológico y carece, por tanto, de valor teórico. 2) Los hombres sólo existen teóricamente como "portadores" de las relaciones sociales. 3) Para conocer a los "hombres reales" ("hombres concretos", "individuos concretos" u "hombres en su vida concreta", expresiones todas ellas de Althusser), tengo que considerar el sistema de relaciones sociales que los determina y, a su vez, hacer abstracción de ellos como "individuos concretos" y tratarlos teóricamente como simples "soportes de relaciones".[20]

Althusser pretende apoyarse en las obras de madurez de Marx, particularmente en *El capital,* para sostener esta caracterización del marxismo que según él rompe desde 1845 con la problemática humanista de los *Manuscritos*. Si hay tal ruptura, ello debe significar, en consecuencia, que Marx prescinde desde entonces del concepto de hombre. Conviene advertir, para no exponer a Althusser a un blanco fácil, que él no niega que los hombres reales existan como "individuos concretos"; lo que niega es que existan teóricamente, o sea, que ese concepto desempeñe un papel teórico, papel que sólo reconoce a las relaciones sociales.

Ahora bien, se está en lo justo si de lo que se trata es de afirmar el papel determinante de las relaciones sociales que se escamotea en las interpretaciones "humanistas" del marxismo, o salir al paso de las concepciones que ven el fundamento de ellas en una "esencia abstracta", o en el "individuo aisladamente considerado". Pero ¿obliga esto a prescindir de los servicios del concepto de "hombre" (entendido propiamente como hombre real), o, por el contrario, lo implica necesariamente? Veamos.

[19] *Idem.*
[20] L. Althusser, *Posiciones*, p. 181.

Servicio teórico del concepto de hombre

Al oponerse Marx al concepto de hombre "abstracto" propio de la antropología feuerbachiana, y comenzar a situarse desde los *Manuscritos,* y sobre todo desde *La ideología alemana*, en el terreno de las relaciones sociales, no se puede decir que sólo atiende a estas relaciones, a las estructuras, y prescinde del concepto de hombre, ciertamente entendido no ya de un modo especulativo sino como hombre real o individuo concreto.

Ya en *La ideología alemana* al mismo tiempo que se rechaza el concepto de hombre abstracto, del cual la historia no sería más que su autodesarrollo, se habla de "individuos que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas".[21]

Y en la tesis VI sobre Feuerbach, como ya subrayamos, se afirma un concepto positivo de esencia humana como "conjunto de relaciones sociales", lo cual no quiere decir —como sostiene Althusser— que teóricamente no existan los individuos concretos. Existen no sólo como "soportes" de relaciones sociales sino —aunque determinados por ellas— como individuos que, al existir y actuar, no se reducen a esas relaciones. Este concepto de individuo no deja de funcionar teóricamente. Por ello dice Marx en sus cartas sobre *El capital* que "la historia social de los hombres no es nunca más que la historia de su desarrollo individual".[22]

Y es que, para Marx, cuando se trata del hombre real, hay siempre esta conjunción de lo individual y lo social que ya viene desde sus obras de juventud y de modo especial desde los *Manuscritos.* Y en una obra de madurez como la Introducción a la *Contribución a la crítica de la economía política,* de 1857, encontramos esta conjunción que le permite incluso dar una definición del hombre como ser social y que sólo como tal se individualiza, prueba fehaciente de que su concepto de individuo sigue desempeñando un papel teórico. "El hombre es, en el sentido más literal, un *zoon politikon,* no

[21] C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana.*

[22] Carta a Annenkov del 28 de diciembre de 1846, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, p. 444.

solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad".[23]

Tenemos, pues, aquí un concepto de hombre que presta un servicio teórico en cuanto que pone de manifiesto la articulación entre sociedad e individualidad, lo que a su vez es decisivo para comprender la articulación entre las relaciones sociales y los individuos concretos. Aquí se puede ver claramente cómo los individuos dejan de ser los ejemplares del género "hombre", ya que incluso como individuos sólo lo son socialmente y en el curso de un proceso histórico. Lo que rechaza Marx es un concepto de hombre "abstracto" no por lo que hay de abstracto en el concepto sino por lo que hay de abstracto en ese hombre. Hay, pues, un concepto de hombre real que es inseparable de las relaciones sociales y de las formas de individualidad producidas, como dice el pasaje antes citado, en ellas y por ellas. Este concepto que comienza a elaborarse desde los *Manuscritos* está presente en las obras de madurez. Ahora bien, si los hombres reales sólo existen y actúan en un contexto social —como se dice en *La ideología alemana* o como se afirma en la Introducción citada— y sólo se individualizan en la sociedad, para entender cómo existen y actúan hay que partir del conocimiento de las relaciones sociales; más exactamente, de los conceptos y categorías que proporciona el materialismo histórico, y que son apenas esbozados en los *Manuscritos* o inexistentes aún en ellos.

Podrían multiplicarse los pasajes de las obras de madurez de Marx que demuestran palmariamente que no ha prescindido en ellas de los "servicios teóricos" del concepto de hombre. Así, por ejemplo, en los *Grundrisse* se afirma lo siguiente:

> Si consideramos la sociedad burguesa en su conjunto, aparece siempre como resultado último del proceso social de producción la sociedad misma, esto es, el hombre mismo en sus relaciones sociales [...] En cuanto sujetos del proceso sólo aparecen los individuos, pero los individuos en relaciones de unos con otros.[24]

[23] Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, t. I, p. 4.

[24] K. Marx, *op. cit.*, t. II, p. 237.

"El hombre mismo en sus relaciones sociales"; se descarta así todo concepto especulativo del hombre del tipo del combatido en la tesis VI y toda concepción de la sociedad que tome como punto de partida a los individuos al margen de esas relaciones, ya que tal sociedad y tales individuos no existen. Por ello dice también Marx en la misma obra que "la sociedad no consta de individuos, sino que expresa la suma de relaciones en las que están los individuos unos con otros".

No se disuelve aquí el concepto de hombre (de hombre real = individuo concreto) sino que se le pone en conexión con su verdadero fundamento: las relaciones sociales. Mientras que el concepto especulativo de hombre separa el individuo concreto y las relaciones, el concepto científico lo articula al considerarlo como ser social históricamente determinado. En los *Manuscritos*, ciertamente a diferencia del concepto feuerbachiano de hombre, tal articulación ya existe, pero sin subrayarse aún suficientemente el carácter de las relaciones sociales como fundamento del modo de existir y actuar de los hombres reales.

Nadie podrá afirmar, apoyándose en los textos, que en los *Manuscritos* la esencia humana se da, a la manera feuerbachiana, en los individuos aislados, puesto que los individuos ya son concebidos en ellos como seres sociales. Pero si bien es cierto que el individuo es concebido en esta relación, al estar allí todavía insuficientemente elaborado el concepto de "relaciones sociales de producción", no se destaca el fundamento social de la individualidad y, a través de ella, de los individuos mismos. Esto será una conquista posterior.

Althusser ha utilizado este concepto fundamental del materialismo histórico (el de las relaciones sociales de producción) como piedra angular de su "antihumanismo teórico". Las relaciones de producción, nos dice, no son relaciones entre hombres.

> Frente a todo idealismo humanista, Marx nos demuestra que dichas relaciones no son relaciones entre hombres, relaciones intersubjetivas, psicológicas o antropológicas, sino que constituyen una doble relación: relación entre grupos de hombres concernientes a la relación entre dichos grupos y las cosas, los medios de producción.[25]

[25] L. Althusser, *Posiciones*, p. 182.

Dos cuestiones sorprenden en este planteamiento: primera, que las relaciones entre hombres hayan de entenderse sólo en un sentido intersubjetivo, psicológico o antropológico y no objetivamente, como las entiende Marx en su famoso Prologo a la *Contribución a la crítica de la economía política:* "en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales".[26]

Se trata, pues, de relaciones objetivas, pero contraídas por hombres concretos con intereses comunes que los agrupan en clases. Así entendidas, son relaciones entre hombres que entran necesariamente en ellas e incluso con independencia de su conciencia y su voluntad; relaciones que contraen en el proceso de su vida real, proceso social y, además, determinado por esas relaciones. El hecho de que esas relaciones sean relaciones entre clases ("grupos", dice Althusser), o entre esos grupos y las cosas (medios de producción), lejos de excluir presupone necesariamente a los hombres así agrupados (como individuos concretos) que entran en esa relación. Pero, al entrar necesariamente en ellas, ven determinado un aspecto o un momento de su proceso de vida real (es decir, de su vida como individuos concretos).

En la interpretación antihumanista del marxismo las relaciones de producción son estructuras. En ellas no encontramos "individuos concretos" u "hombres reales" sino agentes de la producción que cumplen la función determinada por esa estructura. "Querer reducir esas relaciones de producción a relaciones entre los hombres, es decir, a '*relaciones humanas*', sería injuriar al pensamiento de Marx", dice Althusser.[27]

Balibar remacha el punto: "Estos 'hombres' en su estatuto teórico, no son los hombres concretos [...] sino solamente los hombres en tanto que cumplen ciertas funciones determinadas por la estructura". De donde resulta que "el concepto de 'hombres' constituye

[26] C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas* [en tres tomos], t. I, p. 517.
[27] L. Althusser, *Lire le Capital*, II, p. 157.

un verdadero lugar de *fuga* del enunciado hacia las regiones de la ideología filosófica o vulgar".[28]

Así, pues, los individuos concretos no existen teóricamente como tales. Desde el punto de vista teórico, sólo existen las relaciones de producción como estructuras. Althusser pretende apoyarse en algunas indicaciones expresas de *El capital* para avalar este antihumanismo teórico, particularmente el pasaje del prólogo de Marx a la primera edición alemana, en el que se dice lo siguiente:

> En esta obra, las figuras del capitalista y del terrateniente no aparecen pintadas, ni mucho menos, de color de rosa. Pero adviértase que aquí [el "aquí" no debe pasarse por alto: en el estudio del mecanismo de la producción capitalista (ASV)] sólo nos referimos a las *personas* en cuanto *personificación de categorías económicas, como representantes de determinados intereses y relaciones de clase.* Quien como yo concibe el *desarrollo de la formación económica de la sociedad* como un proceso *histórico natural,* no puede hacer al individuo responsable de la existencia de esas relaciones de las que él es socialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas.[29]

No se trata, pues, del capitalista como individuo concreto sino en cuanto personificación de una categoría económica, de la misma manera que no se trata del obrero como individuo sino en cuanto cumple la función económica de producir plusvalía. No se trata, por tanto, de *hombres* como individuos concretos sino de "personas en cuanto personificación de categorías económicas", con la particularidad de que los individuos se hallan determinados por esas relaciones.

Tal es ciertamente el punto de vista de *El capital* o de la teoría económica: considerar al capitalista y al obrero en cuanto cumplen funciones económicas determinadas por las relaciones de producción. Tal era también —podemos decir nosotros ahora— el punto de vista de la economía clásica que Marx criticaba en los *Manuscritos* porque dejaba fuera lo que para él era fundamental: al hombre

[28] E. Balibar, *apud* L. Althusser, *op. cit.*, II, p. 249.
[29] C. Marx, *El capital*, t. I, p. XV.

concreto. Y Marx tenía razón en cuanto que en esta separación radical del obrero como mercancía y el individuo concreto (el obrero que se empobrece física y espiritualmente), veía en definitiva una justificación y eternización de la existencia concreta, individual, del obrero. En efecto, si esa categoría o persona abstracta (el obrero como mercancía) se da necesaria y ahistóricamente, la situación del obrero como individuo concreto (como hombre, decía el joven Marx) no podía ser otra. Sin embargo, aun siendo justa su crítica, Marx no tenía razón en cuanto que no comprendía suficientemente que la explicación de la existencia concreta (del obrero como hombre concreto) pasa necesariamente por la elaboración de esa categoría o persona abstracta que, lejos de excluir, presupone al hombre concreto. La comprensión de este punto es decisiva para entender, por un lado, las limitaciones de los *Manuscritos,* y, por otro, el verdadero sentido del concepto de hombre en el Marx de la madurez.

Pero volvamos al famoso prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política,* piedra angular del materialismo histórico. Los hombres –se dice allí– contraen ciertas relaciones independientes de su voluntad y necesarias. Estas relaciones las contraen en el proceso de producción social de su vida real, es decir, como hombres reales o individuos concretos.

Encontramos, pues, a los hombres en este doble plano:

a) en cuanto que contraen ciertas relaciones sociales que se dan objetiva y necesariamente; en este sentido son "personas sociales" o "personificaciones" de esas relaciones;
b) en cuanto que se desarrolla un proceso de vida individual y en este sentido hay en ellos una existencia que no se reduce a la que tienen como "personas sociales" o "personificación" de una relación social, etcétera.

Los dos planos son inseparables dado que en ambos se trata de unos y los mismos hombres como "personas abstractas" sociales y como "personas concretas". Puesto que las relaciones de producción no son sólo una categoría económica sino una relación real, entre hombres reales, esta relación siempre se da a través de los individuos concretos. A su vez, los individuos no sólo desarrollan

su proceso de vida individual sino que figuran en esas relaciones (como "soportes", ciertamente, de las relaciones capitalistas) que determinan su función económica y, con ello, su propia vida individual.

Esta distinción de planos se aclara en *El capital,* no en los *Manuscritos,* pues si bien éstos critican a la economía política por ver sólo al obrero como categoría económica, dejando fuera al hombre concreto, pierden de vista el papel teórico del obrero como categoría económica. El error de Althusser en este aspecto es mantenerse en el punto de vista de la economía clásica, apartándose así del sostenido en *El capital.* En *El capital* se muestra en más de una ocasión cómo en el obrero su condición de "persona abstracta" o "soporte", en cuanto fuerza de trabajo que se compra y se vende, o como máquina de producir plusvalía, afecta o determina el proceso de producción de su vida real.

¿Es que para Marx teóricamente sólo existe el hombre como "soporte" de una relación social o como agente de producción que cumple una función económica? En modo alguno; el concepto de "hombre" como "soporte" presupone el concepto de "individuo concreto", de tal manera que ambos constituyen dos caras de la misma medalla, aunque a la economía en cuanto teoría le interese fundamentalmente el plano abstracto, general. Pero a veces no se trata sólo de una presuposición teórica, sino de una afirmación explícita de la unidad de esos dos planos que se da indisolublemente en el hombre real. Veamos un pasaje de *El capital* en el que ambos planos se imbrican.

> Nos encontramos, en primer lugar, con la verdad, harto fácil de comprender, de que el obrero no es, desde que nace hasta que muere, más que *fuerza de trabajo;* por tanto, *todo su tiempo disponible* es, por obra de la naturaleza y por obra del derecho, *tiempo de trabajo* y pertenece, como es lógico, *al capital para su incrementación.*[30]

Todo lo que se dice aquí corresponde al obrero como "persona abstracta" en cuanto fuerza de trabajo. Pero la fuerza de trabajo así

[30] *Ibid.*, t. I, p. 208.

considerada, como simple categoría, no es la que va a venderse en el mercado, como dice Marx en otro lugar. Esta categoría se da en un individuo con la particularidad de que en cuanto se concentra en él, o en el hombre concreto en que se personifica, este lado "abstracto" determina todo su proceso de vida individual. El "tiempo abstracto" que le corresponde como "persona abstracta" determina todas las formas de tiempo de su vida individual.

> Tiempo para formarse una cultura humana, para perfeccionarse espiritualmente, para cumplir las funciones sociales del hombre, para el trato social, para el libre juego de las fuerzas físicas y espirituales [...] En su impulso ciego y desmedido [...] el capital [...] usurpa al obrero el tiempo que necesita su cuerpo para crecer, desarrollarse y conservarse sano. Le roba el tiempo indispensable para asimilarse el aire libre y la luz del sol. Le roba el tiempo destinado a las comidas y lo incorpora siempre que puede al proceso de producción, haciendo que al obrero se le suministren los alimentos como a un medio de producción más, como a la caldera carbón y a la máquina grasa o aceite. Reduce el sueño normal que concentra, renueva y refresca las energías, al número de horas de inercia estrictamente indispensables para reanimar un poco un organismo totalmente agotado.[31]

O sea, en *El capital* entran no sólo el obrero como categoría económica (fuerza de trabajo), sino también el obrero como individuo concreto al que se le roba el tiempo concreto de su vida individual. *El capital* no es, no pretende ser, ciertamente, una ciencia de esos individuos concretos, sino de las relaciones capitalistas de producción que encarnan o "soportan" estos individuos concretos. Teóricamente se ocupa, por ello, de las categorías o "personas abstractas" que permiten comprender esos aspectos del proceso de vida real individual. Pero al ocuparse de estas "formas abstractas" que son "el capitalista" y "el obrero" y no ocuparse de capitalistas y obreros como individuos concretos, Marx tiene que operar en *El capital* con un concepto de hombre, de hombre real, en el que se dan estos dos aspectos indisolubles: su determinación general, abstracta, como

[31] *Ibid.*, pp. 208-209.

soporte de una relación social y su determinación concreta, individual, que no se reduce a esa primera determinación. He ahí el concepto de hombre de cuyos servicios teóricos no prescinde Marx en *El capital.*

De acuerdo con este concepto de hombre, el obrero no es sólo trabajo personificado, sino obrero que como individuo concreto, se ve dominado por sus productos, y afectado negativamente en su vida real. Este fenómeno no es otro que el de la enajenación que se da "en un periodo histórico en el que la producción y sus relaciones rigen al hombre en lugar de ser regidas por él".[32] Pero de esta situación del obrero como simple soporte, que es característica de las relaciones de producción capitalistas, no se deduce que los hombres sólo entren en ellas como soportes, y que hayan de estar siempre regidos y controlados por ellas.

En la concepción de hombre de Marx hay siempre esta unidad de lo general —el modo de insertarse el hombre concreto en las relaciones sociales de producción— y de lo individual —el modo de vida individual determinado por ellas. Pero el hombre concreto no está condenado a ser sólo un "soporte" regido por esas relaciones, con su individualidad frenada en su desarrollo, en los términos que vimos en el pasaje antes citado de *El capital.*

Hasta qué punto el hombre real existe teóricamente para Marx puede verse no sólo en la imposibilidad de disociar relaciones sociales y hombres, ya que las relaciones sociales —sin reducirse, como vimos, a las relaciones intersubjetivas o interpersonales— son relaciones entre hombres concretos, sino también porque no podemos concebir los cambios en las relaciones sociales sin considerar los cambios que, determinados por las relaciones concretas, se operan en la individualidad concreta.

El individuo concreto, tanto el que se desarrolla en forma limitada como el que se desarrolla libremente de acuerdo con el tipo de relaciones sociales que contrae y que determinan el grado de libertad y universalidad de su desarrollo, está siempre presente en Marx. Así, a las primeras formas de relación entre los individuos como

[32] C. Marx, *El capital,* t. I, p. 45.

relaciones personales de dependencia, y a las relaciones de dependencia personal basada en la dependencia material que constituye la segunda forma del nexo social entre los individuos ha de seguir, según Marx, "la individualidad libre, fundada en el desarrollo universal de los individuos y la subordinación de su productividad social común como su patrimonio social, es la tercera etapa".[33]

Cambian los individuos concretos, que nunca son los individuos aislados sino siempre individuos que se relacionan entre sí, y las formas que adoptan estas relaciones (las tres fundamentales que señala Marx en los *Grundrisse*)[34] se hallan determinadas por las relaciones sociales en las cuales ellos se encuentran necesariamente. Y cambia también, como vemos, el modo de estar dentro de esas relaciones: de individuos dominados por ellas (como simple "soporte" de ellas) a individuos que las someten a su propio dominio. No podemos dejar de citar un pasaje de Marx a este respecto:

> Es igualmente cierto que los individuos no pueden dominar sus propias relaciones sociales antes de haberlas creado. Pero también es absurdo concebir ese nexo puramente material como creado naturalmente, inseparable de la naturaleza de la individualidad e inmanente a ella (a diferencia del saber y de la voluntad reflexiva). El nexo es un producto de los individuos. Es un producto histórico.[35] Pertenece a una determinada fase de desarrollo de la individualidad.[36]

No sólo queda aquí descartada la tesis althusseriana según la cual las relaciones sociales no son relaciones entre hombres (o entre individuos), sino que queda claramente afirmado que ellas son un producto histórico de los individuos, pasándose así de la fase del desarrollo de la individualidad en la que "los individuos no pueden dominar sus propias relaciones sociales" a la fase superior que Marx caracteriza así un poco más adelante del pasaje anterior:

[33] K. Marx, *Elementos fundamentales...*, t. I, p. 85.

[34] *Ibid.*, pp. 84-85 y 89-90.

[35] Aquí se pone claramente de manifiesto la imposibilidad de considerar las relaciones sociales como una estructura objetiva en sí y no como relaciones objetivas entre los hombres creadas por ellos mismos.

[36] *Ibid.*, p. 89.

> Los individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales en cuanto relaciones propias y colectivas están ya sometidas a su propio control colectivo, no son un producto de la naturaleza, sino de la historia. El grado y universalidad del desarrollo de las facultades en las que se hace posible esta individualidad, suponen precisamente la producción basada sobre el valor de cambio, que crea por primera vez, al mismo tiempo que la universalidad de la enajenación del individuo frente a sí mismo y a los demás, la universalidad y la multilateralidad de sus relaciones y habilidades.[37]

Señalemos de paso cómo reaparecen en esta obra de madurez, los manuscritos de 1857 preparatorios de *El capital*, temas y conceptos de los *Manuscritos del 44*: la "individualidad libre", el "desarrollo universal de los individuos", la "enajenación del individuo frente a sí mismo y a los demás", así como la idea del hombre como "ser genérico" o del hombre que se comporta como tal en el intercambio de objetos que satisfacen las necesidades de los individuos:

> Si esa necesidad de uno puede ser satisfecha por el producto del otro y viceversa; si cada uno de los dos es capaz de producir el objeto de la necesidad del otro y cada uno se presenta como propietario del objeto de la necesidad del otro, ello demuestra que cada uno trasciende *como hombre* su propia necesidad particular, etcétera, y que se conducen entre sí como *seres humanos*, que son conscientes de pertenecer a una especie común.[38]

Los pasajes anteriores y otros más que podrían multiplicarse, sacados no sólo de los *Grundrisse* (texto sobre el cual la interpretación antihumanista corre siempre un piadoso silencio), sino también de *El capital* y del *Capítulo* VI (inédito) de la misma obra[39] bastan para refutar la tesis de que Marx ha roto con el humanismo de sus trabajos de juventud al prescindir de los "servicios teóricos" del concepto de hombre. No puede afirmarse con base en estos textos que los individuos concretos, que siempre están dentro de unas relaciones

[37] *Ibid.*, pp. 89-90.
[38] *Ibid.*, p. 181. Cursivas nuestras.
[39] Karl Marx, *El capital, libro I, capítulo VI (inédito).*

sociales que los determinan, no existan teóricamente en *El capital*, y que sólo figuren en él como "soportes" de las relaciones de producción. Cierto concepto de hombre que remite no a un hombre abstracto sino al hombre real, que produce y es producido por las relaciones sociales, y que se presenta a la vez como una "persona abstracta" y una "persona concreta", se halla presente en Marx en su madurez. Y, por supuesto, no como un concepto especulativo sino científico que, lejos de ser sepultado por el concepto fundamental de relaciones sociales, es requerido o supuesto por éste.

Ahora bien, si ello es así, hay que desmantelar el edificio del "antihumanismo teórico", laboriosamente construido sobre la ausencia de ese concepto, es decir, de un concepto, de hombre que remita a los "hombre reales", ya que teóricamente sólo existirían los hombres como "soportes" de las relaciones sociales o "personas abstractas". Pero si el "antihumanismo teórico" es –como dice Althusser– la verdadera respuesta a un problema falso, el problema del "hombre", el concepto de hombre no quedaría por ello liquidado. Por el contrario, la reducción (teórica) del hombre a "soporte", a su "determinación abstracta", cuando el hombre real es a la vez esa "determinación" y el proceso de su vida real, individual, daría en definitiva un concepto de hombre abstracto, del hombre abstraído de sus determinaciones concretas. Y, por tanto, si empleamos el término humanismo en este sentido el "antihumanismo teórico" se convierte en un "humanismo abstracto", especulativo, justamente por tener por base el concepto de un hombre abstracto.

La interpretación de los *Manuscritos* como filosofía del hombre que sirve de base a un humanismo filosófico tiene como contrapartida, como acabamos de ver, la interpretación de la obra de madurez como un "antihumanismo teórico". Entre ambas obras del mismo Marx no habría continuidad sino ruptura. Y esta ruptura, que tendría lugar a partir de 1845, marcaría el abandono de los conceptos fundamentales de los *Manuscritos*. No habría, pues, un Marx sino dos: el Marx de la filosofía del hombre y del humanismo filosófico, y el Marx que rompe consigo mismo y funda una nueva teoría de la historia de las sociedades (materialismo histórico) y también una nueva filosofía (materialismo dialéctico).

Los *Manuscritos* quedarían del lado de *acá* de esta ruptura, y como tales permanecerían amurallados en sí mismos, lejos del Marx auténtico, el verdadero Marx. Como dice Althusser:

> El *Marx más alejado de Marx es este Marx,* el Marx más próximo, el Marx de la víspera, el Marx del umbral, como si antes de la ruptura, y para realizarla, hubiera debido darle a la filosofía todas sus posibilidades, la última, este imperio absoluto sobre su contrario y este triunfo teórico sin medida: es decir, *su derrota.*[409]

Esta caracterización de los *Manuscritos* como la última manifestación de la filosofía del hombre, del humanismo filosófico, que ha de dejar paso a su contrario, el "antihumanismo teórico", implica la aceptación previa de estas dos tesis althusserianas que anteriormente hemos considerado: 1) que Marx en 1844 es feuerbachiano y que, por tanto, su humanismo es, como el de Feuerbach, especulativo, abstracto, y 2) que los conceptos fundamentales de los *Manuscritos* son antropológicos, ya se trate del de "esencia humana" (típicamente feuerbachiano) o del concepto de "trabajo enajenado" (simple aplicación de la teoría feuerbachiana de la enajenación religiosa).

Creemos haber demostrado con anterioridad la inconsistencia de ambos supuestos. En el primero, se hace del joven Marx un prisionero de la antropología abstracta, ahistórica y en el fondo idealista de Feuerbach. En el segundo, se identifica sin fundamento la esencia humana abstracta de Feuerbach con el concepto de hombre o de esencia humana del joven Marx. En cuanto al concepto de "enajenación en el trabajo" o "trabajo enajenado", difícilmente puede concebirse como una simple aplicación del concepto filosófico abstracto y ahistórico de enajenación religiosa de Feuerbach, ya que en los *Manuscritos,* junto a sus resonancias antropológicas, tiene ya un carácter real, histórico y social. El "trabajo enajenado", como hemos tenido ocasión de ver, es el trabajo como forma histórica y social del trabajo humano: el trabajo separado de los medios de producción, el trabajo dominado por el capital o el trabajo que produce para el mercado y que, por todo ello, produce objetos que

[409] L. Althusser, *La revolución teórica de Marx,* p. 130.

dominan al propio productor. En suma, es el trabajo asalariado, el trabajo que se hace solamente para subsistir.

Ahora bien, Marx en los *Manuscritos* no es un feuerbachiano ni su humanismo ni los conceptos fundamentales en que se basa pueden juzgarse con el mismo rasero que el humanismo especulativo, abstracto, de Feuerbach.

Pero Althusser no sólo descalifica teóricamente a los *Manuscritos* por su identificación con la problemática humanista feuerbachiana, sino fundamentalmente porque representan precisamente aquello con lo que rompe Marx a partir de 1845. O sea: si la ruptura tiene un carácter "antihumanista" y, por otro lado, si habiendo liquidado toda ideología "humanista", el pensamiento maduro de Marx es un "antihumanismo teórico", aquello con lo que se rompe y es liquidado tiene que ser abandonado justamente por su carácter humanista. Es, pues, el "antihumanismo teórico" del Marx de la madurez el que arroja fuera de la teoría al humanismo del Marx de los *Manuscritos*. En verdad, si Marx después de 1845, y sobre todo en sus trabajos de madurez (*Grundrisse, El capital*), hubiera liquidado no sólo la terminología, sino los conceptos y la problemática humanista, Althusser tendría razón al descalificar teóricamente las obras de juventud y, particularmente, los *Manuscritos de 1844*. Pero ¿el pensamiento de Marx desde las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana* hasta *El capital* es esa ruptura y derrota del humanismo con pretensiones teóricas que conduce al triunfo de su contrario, el "antihumanismo teórico"?

Nuestra respuesta es negativa, ya que el "antihumanismo teórico" parte de premisas inconsistentes pues, como hemos visto, en *El capital* (y sobre todo en los *Grundrisse*), 1) no se prescinde del concepto de hombre, 2) no desaparecen los conceptos fundamentales de la problemática humanista y 3) las relaciones de producción son relaciones entre hombres concretos en las cuales, cuando se trata de una forma histórica concreta de ellas (las relaciones capitalistas), entran hombres concretos como "soportes" de ellas.

Queda, pues, reafirmada la presencia de un concepto de hombre, incluso en *El capital*. Pero, puesto que Althusser ha proclamado, con fuerza también, la liquidación de otro concepto fundamental de los *Manuscritos* —el de enajenación— en las obras de madurez, conviene detenerse aunque sea brevemente en este punto.

La persistencia del concepto de enajenación

Diversos autores han señalado que en distintas obras de Marx y en diversos momentos aparece el concepto de enajenación después del famoso "corte" althusseriano en la evolución de su pensamiento.[41] Veamos algunos pasajes de Marx a título de botón de muestra:

> El poder social, es decir, la fuerza productiva multiplicada que hace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de casos y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos. Con esta "*enajenación*" (*Entfremdung*), para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos sólo puede acabarse partiendo de las premisas *prácticas*.[42]

La reserva de Marx en cuanto al término es comprensible si se toma en cuenta el uso especulativo que de él habían hecho los filósofos idealistas alemanes, pero el contenido del concepto (productos humanos que se vuelven ajenos frente a sus propios productores, los individuos concretos y contra ellos) se conserva, si bien se acentúa aquí su vinculación con un fenómeno histórico y social concreto: la división del trabajo. Otras veces, sin emplear el término, el contenido del concepto queda claramente precisado:

> Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en poder material erigido sobre nosotros,

[41] *Cf.*, entre otros, Adam Schaff, *La alienación como fenómeno social*; G. Bedeschi, *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx*; Joachim Israel, *L'alienation de Marx a la sociologie contemporanie*; E. Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx*; Bertell Olllman, *Alienation (Marx Conception of Men in Capitalist Society)*; István Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*; T. Oizerman, *Entfremdumgh als historische Kategorie*; Gajo Petrovic, *Filosofía y revolución*.

[42] C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, p 36.

sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior.[43]

En estos dos pasajes citados, y en otros que omitimos en gracia a la brevedad, la enajenación aparece claramente no sólo como un fenómeno subjetivo, sino objetivo, enraizado históricamente en una relación social: la división del trabajo. Si, partiendo de esta "obra de ruptura", seguimos el camino de Marx hacia sus obras de madurez, podemos detenernos en un texto publicado en 1849 que contiene ya conceptos fundamentales de la economía política y del materialismo histórico, a saber: *Trabajo asalariado y capital*. Marx escribe:

> El trabajo mismo es la propia actividad vital del obrero, la manifestación misma de su vida. Y esta *actividad vital* la vende a otro para asegurarse los *medios de vida* necesarios. Es decir, su actividad vital no es para él más que un medio para poder existir: trabaja para vivir. El obrero ni siquiera considera el trabajo parte de su vida; para él es más bien un sacrificio de su vida. Es una mercancía que ha adjudicado a un tercero. Por eso el producto de su actividad no es tampoco el fin de esta actividad. Lo que el obrero produce para sí [...] es el *salario*. Y para el obrero que teje, hila, taladra, tornea, construye, cava, machaca piedras, carga, etc., por espacio de doce horas al día [...] la vida comienza allí donde terminan estas actividades, en la mesa de su casa, en el banco de la taberna, en la cama [...] Si el gusano de seda hilase para ganarse el sustento como oruga, sería un auténtico obrero asalariado.[44]

Aunque en el texto no aparece el término "enajenación", la descripción del fenómeno se hace en términos que parecen arrancados de una página de los *Manuscritos de 1844*, sobre todo al caracterizar el trabajo como "actividad vital" que se convierte en simple medio de subsistencia. Lo que sí encontramos en el texto es la clara identificación de trabajo enajenado con trabajo asalariado, con lo cual el fenómeno de la enajenación queda perfectamente inscrito en el mar-

[43] *Ibid.*, p. 33.
[44] C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas* [en tres tomos], t. I, pp. 156-157.

co de la relación capitalista entre trabajo asalariado y capital. Sin ser nombrado, el fenómeno de la enajenación aparece claramente situado dentro de esta relación social y liberado en su descripción de toda adherencia antropológica. Desde el punto de vista de la situación del obrero,

> [...] ¿qué significa el crecimiento del capital productivo? Significa el crecimiento del trabajo acumulado sobre el trabajo vivo. El aumento de la dominación de la burguesía sobre la clase obrera. *Cuando el trabajo asalariado produce la riqueza extraña que lo domina*, la potencia enemiga suya, el capital, refluyen a él, emanados de éste, medios de trabajo, es decir, medios de vida, a condición de que se convierta de nuevo en parte integrante del capital, en palanca que le haga crecer de nuevo con ritmo acelerado.[45]

En sus obras de madurez (los *Grundrisse, El capital,* su *Capítulo VI* (inédito) y las *Teorías sobre la plusvalía*), lejos de desaparecer el término y el concepto de enajenación (como *Entfremdung* y *Entausserung*) se encuentra como categoría histórica y socio-económica, sin perder, por otro lado, el contenido filosófico que domina en los trabajos de juventud. El uso de esta categoría es verdaderamente prolijo en el primer esbozo de *El capital* (los *Grundrisse*). El término aparece decenas de veces con un contenido conceptual que en unos casos no hace sino prolongar su utilización en los *Manuscritos* (la enajenación con respecto al individuo concreto), y en otros lo enriquecen despejando el camino para elevar la teoría de la enajenación a un nuevo plano como fetichismo (como cosificación de las relaciones sociales). Son muchos los pasajes en que aparece pero nos limitaremos a ofrecer como muestra tres ejemplos representativos de esta doble vertiente antes apuntada.

1) Concepto de enajenación para designar un fenómeno social que afecta a los obreros como hombres reales o individuos concretos:

No se pone el acento sobre el *estar-objetivado* sino sobre el *estar-enajenado,* el estar-alienado, el estar-extrañado, el no pertenecer-al-obre-

[45] *Ibid.*, p. 166. Cursivas nuestras.

ro sino a las condiciones de producción personificadas, *id est*, sobre el pertenecer-al-capital de ese enorme poder objetivo que el propio trabajo social se ha contrapuesto a sí mismo como uno de sus momentos. Por cuanto al nivel del capital y del trabajo asalariado, la creación de este cuerpo objetivo de la actividad acontece en oposición a la capacidad de trabajo inmediata *—in fact*, este proceso de la objetivación se presenta como proceso de enajenación desde el punto de vista del trabajo, o de la apropiación del trabajo ajeno desde el punto de vista del capital—, esta distorsión e inversión es *real*, esto es, no meramente *mental*, no existente en la imaginación de los obreros y capitalistas.[46]

2) Concepto de enajenación como dominio de las cosas sobre el hombre, al presentarse y funcionar las relaciones sociales como cosas:

Los propios economistas dicen que los hombres depositan en la cosa [material] (en el dinero) aquella confianza que no están dispuestos a depositar en ellos mismos como personas. ¿Pero por qué tienen confianza en la cosa material? Evidentemente sólo porque ella es una *relación reificada* entre las personas, o sea un valor de cambio *reificado*; un valor de cambio no es más que una relación recíproca de la actividad productiva de las personas. Cualquier otra prenda puede ayudar directamente a su poseedor en cuanto tal: el dinero le ayuda sólo como *"prenda de garantía social"*. Pero el dinero es tal prenda de garantía sólo en virtud de su (simbólica) cualidad social: y puede tener una cualidad social porque los individuos han enajenado, bajo la forma de objeto, su propia relación social.[47]

3) Concepto de enajenación para expresar el carácter ajeno y extraño de las condiciones en que el obrero realiza su trabajo:

"El régimen capitalista encubre en realidad la trabazón interior con la completa indiferencia en que coloca al obrero frente a las condi-

[46] K. Marx, *Elementos fundamentales...*, t. II, pp. 394-395.
[47] *Ibid.*, p. 88.

ciones de realización de su propio trabajo, como si se tratase de algo ajeno y extraño a él".[48]

Pero justamente como dominio de las cosas sobre el hombre, como cosificación de las relaciones sociales y autonomización de estas formas sociales cosificadas, el fetichismo se convierte en un tema central de *El capital* que, no obstante la diferencia que guarda con ella, es inseparable de la teoría juvenil de la enajenación.

El "fetichismo de la mercancía" como fenómeno específico de la producción capitalista expresa, a su vez, de un modo peculiar las relaciones entre los hombres a través de las cosas como dominio de éstas (de sus productos) sobre ellos. Esta peculiaridad es la que encontramos como propia de la enajenación desde los *Manuscritos:* el hombre se ve dominado por sus propios productos; los productores se convierten en siervos de sus propias fuerzas objetivadas en sus productos. Y justamente este dominio de las cosas sobre los hombres es lo que hace de ellas "fetiches" y que las relaciones entre los hombres revistan la forma de relaciones entre cosas.

Del famosísimo apartado sobre "El fetichismo de la mercancía y su secreto" del capítulo I, "La mercancía", retengamos este pasaje:

> El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos, y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores.[49]

Y como si tratara de subrayar lo que hay de enajenación en este proceso, Marx establece unas líneas más abajo su analogía con la enajenación religiosa:

> Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación

[48] C. Marx, *El capital,* t. III, p. 98.
[49] *Ibid.,* t. I, p. 37.

social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. *Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre.* A esto es a lo que yo llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción.[50]

Así, pues, el fetichismo de la mercancía no hace sino presentarnos el fenómeno de la enajenación en esta doble relación: a) del hombre (el productor) con sus productos y b) de las relaciones de los hombres entre sí.

¿En qué se funda, pues, Althusser, al separar radicalmente la teoría juvenil de la enajenación y la teoría del fetichismo de *El capital*? En efecto, él dice: "Toda la teoría, en boga, de la 'reificación' descansa en la proyección de la teoría de la enajenación de los textos de juventud y particularmente de los *Manuscritos del 44* sobre la teoría del 'fetichismo' de *El capital*".[51]

Marx, como vemos, ha vuelto a emplear el concepto de enajenación en textos nada especulativos, como los que acabamos de ver, y con relación a problemas concretos, particularmente económicos. Por ello, la siguiente pregunta a "tantos filósofos marxistas" debiera hacerse en primer lugar al propio Marx: "¿Por qué tantos filósofos marxistas experimentan la necesidad de recurrir al concepto ideológico, premarxista de *enajenación* en su pretensión de pensar y 'resolver' estos problemas históricos concretos?"[52]

Y para cerrar este muestrario del uso del concepto de enajenación en las obras de madurez citemos algunos pasajes del capítulo VI (inédito) de *El capital*, tan precisos y explícitos que no requieren comentarios. Aquí, como en los *Grundrisse*, son tantas las veces que

[50] *Idem.*
[51] L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, p. 190, nota 7.
[52] *Ibid.*, p. 191.

se usa el concepto que es difícil decidirse en la selección de ellos. Pero tomemos algunos:

> Los medios de producción que emplea el obrero en el proceso real de trabajo son, ciertamente, propiedad del capitalista y en cuanto capital se enfrentan –tal como lo hemos desarrollado anteriormente– al trabajo, que es la manifestación misma del obrero. Pero por otra parte es él quien los emplea en su trabajo [...] Desde el punto de vista del proceso de valorización, empero, las cosas se presentan diferentemente. No es el obrero quien emplea los medios de producción, son los medios de producción los que emplean al obrero [...] Los medios de producción aparecen ya únicamente como *succionadores* del mayor cuanto posible de trabajo vivo. Éste se presenta tan sólo como el medio de valorización de valores existentes y, por consiguiente, de su capitalización.[53]

Y agrega Marx dos páginas más adelante:

> La dominación del capitalista sobre el obrero es, por consiguiente, la de la cosa sobre el hombre, la del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, la del producto sobre el productor, ya que en realidad las mercancías, que se convierten en medios de dominación sobre los obreros (pero sólo como medios de dominación del *capital* mismo), no son sino meros resultados del proceso de producción, los productos mismos.

Y a continuación, puesto que de enajenación se trata, tenemos de nuevo la analogía entre lo que se opera en la producción material y en la religión: "En la producción material, en el verdadero proceso de vida social –pues esto es el proceso de la producción– se da exactamente la *misma* relación que en el terreno ideológico se presenta en la *religión*: la conversión del sujeto en objeto y viceversa".[54]

Como ya se había señalado en los *Manuscritos* y reafirmado en los *Grundrisse*, se trata de un proceso histórico necesario para "el desarrollo inexorable de las fuerzas productivas del trabajo social, que

[53] Karl Marx, *El capital, libro 1, capítulo VI (inédito)*, p. 17.
[54] *Ibid.*, p. 19.

es lo único que puede constituir la base material de una sociedad humana libre [...] Se trata del *proceso de enajenación* de su propio trabajo".[55]

La enajenación, sin embargo, aparece claramente fundada en una relación social en la que el obrero "trabaja como no propietario" y "las condiciones de su trabajo se le enfrentan como *propiedad ajena*".[56] Su fundamento último es la "compraventa de la fuerza de trabajo" que es, a su vez, "el *fundamento absoluto* del proceso capitalista de producción".[57]

Como en los anteriores textos de su madurez, Marx ha podido hacer uso del concepto de enajenación y conservarlo sin verse encerrado en el getto de una relación antropológica propia del hombre como esencia abstracta. Por el contrario, el concepto de enajenación aparece aquí vinculado a (y fundado en) una relación concreta. Esto, ciertamente, lo distingue del empleado en los *Manuscritos* pero no rompe, en modo alguno, su vinculación con el concepto presente en esta obra juvenil.

Las afirmaciones en el sentido de una desaparición del concepto de enajenación en los textos de la madurez de Marx son refutadas por los textos mismos. Replegándose ante la evidencia, Rancière, habla de las "recaídas del discurso de Marx" en este plano antropológico al debilitarse en *El capital* su rigor.[58] Y el propio Althusser señala este desfallecimiento en los mismos términos, y, en este sentido, justifica que él mismo tome la palabra abandonada por el propio Marx: "Es su rigor el que nos designa sus desfallecimientos; y en el instante puntual de su silencio provisional, no hacemos otra cosa que devolverle la palabra que es la suya".[59]

Así, pues, Althusser se asigna a sí mismo la tarea de hablar por el propio Marx allí donde éste, por "falta de rigor", desfallece y retrocediendo al "humanismo" de su juventud deja que éste asome, con sus categorías y conceptos, en los textos de madurez. Pero –como

[55] *Ibid.*, pp. 19-20.
[56] *Ibid.*, p. 35.
[57] *Ibid.*, p. 370.
[58] J. Rancière, texto citado en *Lire le Capital*, t. II, p. 196.
[59] *Ibid.*, p. 108.

hemos visto— si Marx recae o desfallece, se trata de una recaída o desfallecimiento que, lejos de ser esporádica o casual, se da a lo largo de toda su obra, incluyendo sus textos más representativos. Marx, en efecto, habría estado recayendo a lo largo de toda su obra en la problemática "humanista" de su juventud.

Más cerca de la verdad está Althusser cuando acepta la existencia de esos conceptos pero negando que cumplan en los textos de la madurez de Marx el papel teórico central que desempeñan en sus trabajos de juventud. Lo cual se puede considerar acertado si se matiza con precisión lo que se dice. Ciertamente, el concepto de enajenación o de trabajo enajenado, que ocupa un lugar central en los *Manuscritos del 44*, no ocupa este lugar en los textos posteriores; deja de ser fundamento explicativo para requerir él mismo una explicación que se encuentra en las relaciones sociales de producción. Pero el concepto se mantiene para caracterizar la economía en la cual las relaciones sociales se cosifican, las relaciones entre los hombres, como relaciones sociales, escapan a su control y, lejos de tener su origen en los hombres concretos, reducen a éstos a la condición de "soportes" de ellas. Estas relaciones en las que los hombres se relacionan entre sí no con su individualidad concreta sino como "personas abstractas", como compradores y vendedores de esta mercancía peculiar que es la fuerza de trabajo, no pueden caracterizarse sino como relaciones enajenadas.

Todo este mundo de relaciones es el mundo de la enajenación. Y cuando Marx en los textos de madurez nos dice que las relaciones directas entre los hombres se efectúan sólo por su relación con las cosas, encontramos su entronque con las páginas de sus notas de lectura de 1844 en las que se presenta el intercambio como forma enajenada de la relación social cuando las relaciones entre los hombres revisten la forma de relaciones entre propietarios privados.[60]

La negación del hombre y la afirmación de las cosas que de medio se convierten en fines, la disolución de la individualidad concreta en la abstracción del hombre que cumple una función económica, todo esto, característico del mundo de la enajenación, se

[60] *Cf.* C. Marx, *Cuadernos de París*, pp. 58-64 y 136-141.

halla en el Marx de la madurez no como una "recaída antropológica" sino como el modo social peculiar de relacionarse los hombres y las cosas en un determinado sistema de producción. Aunque no se puede decir que los textos económicos de Marx sean un simple desenvolvimiento de los textos de la juventud, tampoco se puede afirmar tampoco que haya una ruptura entre ambos.

La relación enajenada entre el individuo concreto y su objeto, tema capital en los *Manuscritos,* no desaparece en los textos de madurez.

Pero, ciertamente, la atención se concentra más en la relación enajenada entre los hombres, en la reificación de las relaciones sociales, lo cual, por otra parte, no está ausente aunque sí insuficientemente elaborado en los *Manuscritos.* Lo que en los textos de la madurez está claro, con una claridad que no podía darse en los *Manuscritos,* es que este tipo de relación enajenada entre el hombre y sus productos y entre los hombre sí se encuentra en la naturaleza misma de la producción capitalista desde el momento en que el valor de uso cede su sitio al valor de cambio y en que la fuerza de trabajo es objeto de compra y venta.

El concepto de enajenación como concepto explicativo no es fundamental en los textos de madurez (como sucede en los *Manuscritos del 44*), pero sí lo es para caracterizar a la economía capitalista en su conjunto. En definitiva, la economía capitalista es, en los términos en que la presenta *El capital*, una economía enajenada puesto que la venta de la fuerza de trabajo es inseparable de la producción, que es, ante todo, producción de plusvalía y no producción para el hombre.

La enajenación no puede dejar de existir desde el momento en que, según Marx, "el obrero entra en escena como vendedor de mercancía, por tanto, como trabajador asalariado libre, y el trabajo como trabajo asalariado". Que el obrero se ve obligado a vender su fuerza de trabajo es un hecho económico exigido por la naturaleza misma de las relaciones sociales de producción en que entra. Pero se trata de un hecho económico perfectamente estudiado en *El capital* que afecta al obrero como hombre y al trabajo como "manifestación vital" del hombre (y, por consiguiente, al individuo concreto en el que el trabajo pierde ese sentido).

En este campo temático se encuentran, sin confundirse, los textos de la juventud y los de la madurez de Marx. Hay páginas en los *Grundrisse* y en *El capital* que podrían estar en los *Manuscritos de 1844*. Pero en los *Manuscritos* hay páginas que podrían figurar en *El capital*, como cuando se muestra en ellas cómo se reduce la existencia del individuo concreto a la "persona abstracta" de la economía. En definitiva, lo que se nos demuestra tanto en los *Manuscritos* como en *El capital*, independientemente de la fuerza explicativa que posea el concepto de enajenación en un texto y en otro, es la realidad económica capitalista como vida real enajenada, o sea, como reducción del hombre real a su condición de "soporte".

El paso del concepto de enajenación de los textos de Marx de su juventud a los de su madurez implica, ciertamente, un cambio en su función: en cuanto que deja de ser un concepto explicativo fundamental para convertirse en el concepto que caracteriza a la economía misma y cuya explicación tiene que ser encontrada con ayuda de otros conceptos. Pero hay unidad entre uno y otro al ver ambos la enajenación en el corazón mismo de la producción capitalista.

Como dominio de los productos sobre sus productores, como autonomización de los productos y de las relaciones entre los hombres en el proceso de producción al volverse ajenos, extraños y hostiles, la enajenación recorre toda la obra de Marx desde los *Manuscritos de 1844* hasta *El capital*. No se trata, ciertamente, de un concepto antropológico (como pérdida de una esencia humana abstracta), sino del concepto que designa la situación de extrañamiento en que los hombres reales se encuentran con respecto a sus productos (ya sean los productos de su trabajo, ya sean sus propias relaciones sociales).

En los *Manuscritos del 44* Marx no distingue todavía entre trabajo y fuerza de trabajo, distinción capital para poder llegar al concepto clave de la madurez: el de plusvalía. Sin embargo, el paso de un concepto a otro no implica una ruptura con el concepto de enajenación. Decir que el obrero se vende a sí mismo como mercancía (*Manuscritos*), o que vende su fuerza de trabajo (*Grundrisse, El capital*) implica en ambos casos —aunque con mayor exactitud en el segundo— la idea del hombre como mercancía, como hombre enajenado. La fuerza de trabajo que el obrero vende al capitalista "no tiene

existencia fuera de él" y, por tanto, cuando la vende para vivir "enajena su vida como medio de su propia vida" (expresión de los *Grundrisse* que utiliza casi literalmente las mismas palabras que en los *Manuscritos*). Como sabemos, los *Manuscritos* desconocían el concepto de fuerza de trabajo y, por tanto, el de plusvalía, pero veían ya que la enajenación consistía en esta venta forzosa de sí mismo. Y esta venta de sí, concebida como venta del propio trabajo en los *Manuscritos,* o de la fuerza de trabajo en los textos de madurez, define a la enajenación y, al mismo tiempo, la explica desde los *Manuscritos* a *El capital.* Si la enajenación es inseparable de la venta de esta capacidad –lo que Marx explica en *El capital* con los conceptos económicos–, es justamente el acto por el cual el obrero vende una mercancía (su fuerza de trabajo) que, como toda mercancía, tiene su valor de uso. Lo que Marx explica en *El capital* es, en definitiva, el mecanismo por el cual el obrero vende o enajena una mercancía que, por no tener existencia fuera de él y por ser una capacidad vital, no puede vender sin caer en la enajenación de toda su vida real.

Un hecho objetivo, comprobable a nivel económico (la venta de una mercancía especial: trabajo en los *Manuscritos,* fuerza de trabajo en los textos de madurez), reviste un carácter filosófico en cuanto afecta esencialmente a la relación del hombre con los productos de su trabajo, como puesta en la obra de su fuerza de trabajo, y a las relaciones de los hombres entre sí.

El concepto de enajenación no desaparece ni podría desaparecer de los textos en que Marx se propone desentrañar el mecanismo de la producción capitalista como producción de plusvalía que tiene su fuente precisamente en la explotación de la fuerza de trabajo que vende su propietario, el obrero. Lo que desaparece, ciertamente, es la vinculación de este concepto con la esencia humana y, por tanto, con el concepto antropológico que todavía se encuentra, sin reducirse a él, en los *Manuscritos del 44*. Al hablar de enajenación no estamos ante una categoría abstracta, sino en el corazón mismo de la producción capitalista. Y por ello *El capital* ha podido conservar y enriquecer el contenido de esta categoría sin tener que recaer en el antropologismo.

Y esto es lo que no se puede ver cuando se establece que tanto el concepto de enajenación como el de esencia humana no tienen otro contenido que no sea el de la antropología feuerbachiana. Pero, con ello, ante la presencia de estos conceptos en las obras de madurez, sólo quedan para Althusser y sus discípulos dos opciones: negar lo evidente o, ante la imposibilidad de hacerlo, recurrir al peregrino argumento de las "recaídas antropológicas" o "desfallecimientos del rigor".

En todo caso, no han podido justificar su pretensión de apoyarse en los textos de la madurez de Marx para concebir el marxismo como un "antihumanismo teórico" y, a su vez, para descalificar el valor teórico de los *Manuscritos del 44* a la luz de su interpretación "antihumanista".

CONCLUSIÓN

Volvamos finalmente a las dos interpretaciones fundamentales de los *Manuscritos de 1844* —la humanista y la antihumanista— para fijar, en definitiva, el significado y la validez teórica de esta obra juvenil en el proceso de formación del pensamiento de Marx.

La versión más extendida de la interpretación humanista postula, como hemos visto, la unidad y continuidad absolutas del pensamiento de Marx. Esta interpretación, anclada en el humanismo del joven Marx, es inaceptable, ya que ignora la aportación decisiva del Marx de la madurez, la fundamentación racional de la posibilidad del socialismo al descubrir las leyes y contradicciones de la producción capitalista. No se puede aceptar por ello que en el joven Marx esté ya todo Marx. Es cierto que hay conceptos fundamentales del periodo juvenil que permanecerán en su obra madura; en primer lugar, como hemos visto, los de hombre y enajenación con un cambio de función y de contenido. Pero también se encuentran en sus textos de juventud otros conceptos como los de la misión histórico-universal del proletariado, y el de la relación entre las ideas (económicas) y el movimiento histórico-real —que, sin el empleo del término correspondiente, ya esboza el concepto genérico de ideología. Ahora bien, los conceptos de hombre y enajenación no se fundamentan todavía en las relaciones sociales y es evidente que sólo en la madurez se funda históricamente y objetivamente la misión del proletariado al determinarse su verdadero lugar en la producción. Lo mismo cabe decir del concepto de socialismo como formación social que surge históricamente de las contradicciones antagónicas del capitalismo, de la toma de conciencia de ellas y de la acción revolucionaria consciente y organizada del proletariado para instaurarlo.

Si se considera, con Engels, que los dos descubrimientos teóricos capitales de Marx son la teoría de la plusvalía y la concepción materialista de la historia, es indudable que la primera no existe en los *Manuscritos de 1844*, ya que en ellos se rechaza incluso lo que constituía la condición indispensable para llegar a su descubrimiento: la teoría del valor-trabajo de los economistas clásicos. En cuanto a la segunda, aunque hay importantes elementos embrionarios de ella (la historización de las leyes presentadas como naturales y eternas por la economía política, el papel del trabajo y de la producción material, la relación entre el movimiento de las ideas y el movimiento real, etcétera), no se pueden tomar esos elementos como premisas cuyo simple desenvolvimiento permitiera llegar al materialismo histórico. Falta incluso el concepto de clase y apenas se esboza el de relaciones sociales de producción.

Por otro lado, esta concepción lineal de la formación del pensamiento de Marx que deduce su madurez de las premisas de los escritos del 44 deja a un lado las rupturas exigidas en el desarrollo teórico por el movimiento mismo de la realidad y, en particular, por la práctica de la lucha de clases. En cuanto al hilo conductor que se tiende para mantener una continuidad, no se hace sino imponer a todo el pensamiento de Marx la fuerza de un contenido moral, en un caso, o humanista especulativo, en otro, con la consiguiente ignorancia de la médula científica y revolucionaria de la obra de la madurez. En efecto, lo moral como contenido exclusivo del ideal que la nueva sociedad *debe* realizar y como el único impulso que, bajo un sentimiento de indignación, lleva a la acción, niega la fundamentación científica del socialismo, y hace del marxismo una variante del socialismo utópico. A su vez, el humanismo del joven Marx, entendido como una forma más, o la suma del humanismo occidental —especulativo y burgués—, significa no sólo ignorar lo que hay de nuevo, de ruptura del marxismo con toda la filosofía anterior —y, en primer término, con el humanismo especulativo—, sino también castrarlo como teoría revolucionaria. Significa, en definitiva, reducir el marxismo a una interpretación más del mundo ignorando su contenido medular como filosofía de la revolución.

La interpretación humanista se mantiene tanto en la versión menos extendida que personifica Henri de Man en el pasado como en

la actual de neotomistas y existencialistas que, lejos de postular la unidad del pensamiento de Marx, sostiene su discontinuidad. A diferencia de la versión humanista anterior, ésta postula una diferencia radical entre los dos Marx, pero quedándose con el Marx joven, entendido sobre todo en un sentido ético, espiritualista o humanista abstracto, que se contrapone diametralmente al Marx de la madurez, científico y revolucionario. Se trata de una contraposición que sólo puede explicarse como un intento ideológico de combatir al Marx que funda racionalmente la necesidad histórica de la revolución. Ciertamente, ¿cómo se puede contraponer el joven Marx al Marx maduro hasta el punto de considerar al último como un Marx "agotado en sus posibilidades creadoras" (Henri de Man) y, por tanto, de arrojar del marxismo al Marx que ha hecho los dos descubrimientos capitales de su teoría: el concepto de plusvalía y la concepción materialista de la historia?

La contraposición del joven Marx como "humanista abstracto" al Marx maduro que funda racionalmente el socialismo y el verdadero humanismo sólo es posible si se hace del primero un feuerbachiano y del segundo un científico positivo sin más. O sea, si se pierde de vista que hay un hilo conductor que une a ambos: el proyecto de poner la filosofía al servicio de la práctica revolucionaria, servicio que, para atender a las exigencias de la propia realidad, le obliga a desprender su obra del lastre especulativo y antropológico.

Veamos ahora la interpretación "antihumanista" de Althusser y sus discípulos, que, en cierto modo, hace suya la visión del joven Marx de los exégetas "humanistas", aunque llega a conclusiones diametralmente opuestas.

La concepción de los dos Marx (el juvenil de los *Manuscritos*, ideológico, precientífico y premarxista, y el maduro que se consuma en *El capital*, científico y propiamente marxista), tiene por base, como hemos visto, una ilegítima reducción de la concepción del hombre del joven Marx a la antropología feuerbachiana, una sospechosa asimilación de la teoría del trabajo enajenado a las teorías de la enajenación de Feuerbach y de Hegel. Pero tiene por base asimismo una ignorancia de los textos de la madurez (particularmente los *Grundrisse*) en que ambos conceptos fundamentales se presentan prolijamente.

Además, la fijación del lugar de los *Manuscritos* en el proceso de formación del pensamiento de Marx parte de una distinción absoluta entre ideología y ciencia que sólo puede avalarse con una interpretación peculiar de la teoría marxista de la ideología. Y se basa igualmente en una concepción del desarrollo teórico como paso de la ideología a la ciencia que tiene por eje la categoría de "corte epistemológico" con que se designa –según Althusser– la irrupción de una nueva ciencia en un universo ideológico. Aplicado esto al marxismo para interpretar su condición como paso de una ideología "humanista" e "historicista" a la ciencia de la historia (o materialismo histórico), se trataría de un proceso intrateórico al margen de la práctica de la lucha de clases, lo que implica desconocer el papel fundamental de la práctica política en el proceso de formación de las ideas. El propio Althusser habría de reconocer más tarde este grave error como una "desviación teoricista", aunque sin lograr superarlo. La categoría de "corte epistemológico" en torno a la cual se articula toda su teoría de los dos Marx, está ciertamente impregnada de teoricismo (como "corte" inmanente al desarrollo teórico y al margen de la historia real). A su vez, se trata de una categoría antidialéctica, pues no hay rupturas o continuidades absolutas ni en la historia del pensamiento ni en la vida real.[1]

Los conceptos de los *Manuscritos* en que Althusser se apoya para justificar la discontinuidad absoluta, al pretender su desaparición en los textos de madurez, o su persistencia como simples "recaídas antropológicas" o "desfallecimientos" en el rigor teórico, demuestran con su presencia y su renovada vitalidad que tal discontinuidad absoluta no existe. Estos conceptos –particularmente los de hombre y enajenación– persisten, como hemos tenido ocasión de ver, no de un modo casual sino necesario, con nuevas funciones y nuevo contenido, y, por tanto, reforzados los factores históricos y sociales que los fundan y, por consiguiente, liberados del lastre antropológico que aún conllevan en los textos juveniles.

Pero esta persistencia, que viene a echar por tierra la tesis de la discontinuidad absoluta entre el Marx de la juventud y el Marx de

[1] *Cf.* mi crítica de estas categorías althusserianas en mi obra *Ciencia y revolución (el marxismo de Althusser)*, pp. 52-60 y 175-183.

la madurez, lejos de excluir la aparición y el desarrollo de nuevos conceptos (centrales en la economía –como los de fuerza de trabajo, plusvalía, trabajo abstracto y trabajo concreto, etcétera– o en el materialismo histórico –como los de formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, infraestructura y supraestructura, etcétera–) reclama necesariamente esos nuevos conceptos. Si la enajenación tiende a extenderse a todo el mundo humano; si ella caracteriza en la sociedad capitalista la relación del hombre con sus productos, las relaciones entre los hombres como relaciones mediadas por las cosas y a su vez cosificadas, y si la enajenación es inseparable de las relaciones sociales que la fundan, y en particular de la naturaleza misma de la producción capitalista, la explicación tiene que echar mano de los conceptos fundamentales de la ciencia de las relaciones sociales y de la economía que Marx ha logrado establecer sobre todo en su madurez. Pero así como los nuevos conceptos económicos y sociales hacen imposible la reducción del Marx de *El capital* al de los *Manuscritos*, la persistencia de conceptos fundamentales de la problemática humanista juvenil en los textos de la madurez hacen imposible pasar por alto o relegar al plano de lo ideológico los *Manuscritos de 1844*.

Hay, pues, una continuidad en el pensamiento marxiano que hace inoperante la idea de un corte radical, absoluto, entre dos Marx. Pero no se trata tampoco de una continuidad absoluta, sino hecha también de cortes y rupturas. Marx rompe, por ejemplo, con la actitud hacia la teoría del valor que mantenía en los *Manuscritos*; deja a un lado la teoría de la pauperización absoluta del obrero en los términos en que la presentaba en ese texto; abandona los residuos antropológicos de su concepción del hombre y de la enajenación en los *Manuscritos* y, sin renunciar a la problemática humanista, funda un nuevo humanismo como emancipación de toda la humanidad.

El pensamiento marxiano, en el curso de su desarrollo, es continuo y discontinuo a la vez. No se puede afirmar que en el joven Marx esté todo Marx cuando en los *Manuscritos* aún no se han elaborado conceptos fundamentales propios del materialismo histórico como los de fuerzas productivas y relaciones de producción, base y supraestructura, clase social e ideología, etcétera, o distinciones

clave en el campo de la economía entre trabajo y fuerza de trabajo, capital constante y capital variable, valor y precio, trabajo abstracto y trabajo concreto, así como el concepto fundamental de plusvalía. Pero tampoco puede afirmarse que los conceptos fundamentales del joven Marx tengan sólo la precaria vida teórica que decreta Althusser. La teoría de la enajenación, eje de los *Manuscritos del 44*, ocupa su lugar en los textos de madurez, pero ciertamente con un nuevo contenido y una nueva función desde el momento en que esa teoría se aborda en posesión de los nuevos conceptos de que ya disponía Marx (y en primer lugar los de las relaciones sociales de producción, fuerza de trabajo, valor y plusvalía). Los *Manuscritos*, en suma, no son la obra definitiva de Marx como sostiene la interpretación humanista, ni tampoco son una obra premarxista como se establece en la interpretación althusseriana, sino que desempeñan un papel importante en el proceso de formación del pensamiento de Marx y de fundamentación de los objetivos humanistas del socialismo. Los *Manuscritos* constituyen un momento crucial en dicho proceso no sólo porque despliegan una problemática humanista a la que Marx no renunciará nunca, aunque no descansará hasta darle un fundamento objetivo, científico, sino también porque marcan la entrada y toma de posición en el terreno –la economía– en el que se va a encontrar ese fundamento.

En suma, los *Manuscritos de 1844* se insertan en un proceso continuo y discontinuo a la vez de formación del pensamiento de Marx, proceso teórico determinado –tanto en su continuidad como en sus rupturas– por el movimiento mismo de la vida real, de la práctica política.

A MODO DE EPÍLOGO: MI TRATO CON LOS *MANUSCRITOS DE 1844*

Al ocuparme ahora de mi relación o trato con los *Manuscritos del 44* me permito recordar que, desde que me ocupé por primera vez de esta obra juvenil marxiana, en un ensayo titulado "Ideas estéticas en los *Manuscritos económico-filosóficos de Marx*" han pasado 33 años. Desde entonces, ha corrido mucha agua bajo el puente de la teoría, pero sobre todo bajo el de la práctica. Por ello, debo advertir que los textos antes citados no son los mismos para mí (es decir, no tienen una identidad inmutable), ni yo soy tampoco el mismo en relación a ellos. Lo cual no significa, como habremos de ver, que deje de reconocer cierta permanencia en el cambio: justamente la que nos permite en estos tiempos de desencantos, incertidumbres y rupturas sinceras u oportunistas, seguir considerándonos marxistas. Bueno es traer a nuestra memoria que fueron precisamente el oportunismo y la beatería de algunos seguidores los que hicieron que Marx dijera de sí mismo que él no era marxista.

Con lo anterior quisiera decir también que hago pasar ahora mi trato anterior con los *Manuscritos* a través de las rejillas del presente; de un presente en el que, por lo que toca al marxismo, desemboca ese río de la teoría y la práctica que pasa por el puente y contra el cual pretendían y pretenden nadar inútilmente los dogmáticos de siempre. Veamos, pues, cómo se desarrolla mi relación o trato con los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, del joven Marx.

Conviene precisar que los *Manuscritos del 44* fueron escritos entre marzo y agosto de 1844; que permanecieron en estado de borrador por voluntad de su autor hasta que en 1932 se publicaron, por primera vez, en su lengua original en la edición de *Obras completas* de Marx y Engels que se conoce por sus siglas en alemán: *MEGA*. Por diversas circunstancias históricas –consolidación del stalinismo, as-

censo de los nazis al poder en Alemania y Segunda Guerra Mundial— esa primera aparición de los *Manuscritos* pasó inadvertida, con algunas excepciones, dentro y fuera de los medios intelectuales y políticos marxistas. Por otra parte, dado el carácter ideologizado que habría de adquirir el marxismo en el llamado "campo socialista" así como en el movimiento comunista mundial, no cabía esperar que el pensamiento de Marx que vertebra los *Manuscritos* pudiera encajar en un marxismo oficial, institucionalizado, que había soterrado toda la veta crítica y humanista marxiana. En la ex Unión Soviética sólo se publicaron en 1956, después del XX Congreso de PCUS, pero en un volumen aparte de la nueva edición rusa de *Obras completas* de Marx y Engels.

La difusión de los *Manuscritos*, sobre todo en los países europeos occidentales, tiene lugar en los años cincuentas y sesentas. Terminada la Segunda Guerra Mundial, y con ella la pesadilla de una victoria posible del nazismo, se descubren los campos de exterminio que muestran, en toda su plenitud, el rostro bárbaro, monstruoso, antihumano, del nazismo. Como reacción frente a este antihumanismo práctico, se despierta una atracción y reivindicación del hombre que puede ejemplificarse con las concepciones humanistas, antropológicas de la época, y, especialmente, con la existencialista en boga. El marxismo dominante que, en verdad, justificaba una práctica política aberrante, se presentaba, a su vez, como un "humanismo socialista" que su doctrina y su práctica desmentían. Pero, la veta humanista que se abre paso a lo largo de toda la obra de Marx, afloraba ya en su texto juvenil —los *Manuscritos del 44*— apenas conocido hasta entonces. De ahí la importancia de su redescubrimiento en los años cuarentas y cincuentas. Ciertamente, no fueron los marxistas dogmáticos los que los descubrieron ni eran ellos los que podían valorar su sentido humanista. En contraste con los que —como Sartre— mostraban una voluntad de enriquecer el marxismo, aunque existenciándolo, para servir así a un proyecto de emancipación humana, el marxismo institucionalizado, no sólo reprobaba la atención al joven Marx, sino que la denunciaba como un intento ideológico de oponerlo al Marx maduro, científico y revolucionario. La reivindicación del joven Marx, así como su rechazo, no dejaba de tener en gran parte móviles ideológicos, políticos. Es innega-

ble que los *Manuscritos del 44* en los años cincuentas y sesentas se convirtieron en el eje en torno al cual giraba la apreciación de toda la obra de Marx y, en cierto modo, del marxismo. Como todo lo que tiene que ver con el marxismo, esta cuestión no podía reducirse a un plano teórico o académico, sino que tenía —y tiene— un significado práctico, político. No es casual, por ello la actitud hacia los *Manuscritos*: despectiva e incluso hostil en el caso de los filósofos soviéticos y de los que los seguían acríticamente en Europa Occidental y América Latina. Tolerante y comprensiva resultaba la actitud de los existencialistas, hegelianos o neotomistas de la época, al valorarlos por el rasero del humanismo burgués, abstracto. Finalmente, la reivindicación abierta de los *Manuscritos* se data en quienes —como los filósofos yugoslavos del grupo "Praxis"—, procedían de un país que, desde finales de la década de los cuarentas, se había enfrentado abiertamente a Stalin y al stalinismo.

En esta atmósfera polémica y de confrontación en Europa que, pálidamente, se reflejaba dentro y fuera del marxismo en América Latina, tuvo lugar mi primer encuentro con los *Manuscritos* en la década de los cincuentas. Constituyen para mí —formado políticamente en el marxismo dominante— un deslumbrante descubrimiento teórico que me condujo, primero, a tomar cierta distancia respecto de ese marxismo, y, poco después, a una primera ruptura que tuvo lugar en un campo —el de la Estética— que me interesaba especialmente. Por entonces, acababa de hacerme cargo de la cátedra y del Seminario de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, al fallecer su titular, Samuel Ramos. Mi primer encuentro con el texto juvenil marxiano dio lugar al ensayo titulado "Ideas estéticas en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx" publicado en 1961 y que, reelaborado sin alterar sus tesis cardinales, se incluyó en mi libro *Las ideas estéticas de Marx* (1965) con el título de "Las ideas de Marx sobre la fuente y la naturaleza de lo estético".

Al año siguiente, en 1962, apareció en México la primera traducción solvente al español de los *Manuscritos del 44*: la de Wenceslao Roces. Ello me permitió iniciar ese mismo año en la Facultad un curso monográfico que se prosiguió en dos cursos más en la década de los setentas. En estos cursos tomaba en cuenta lo que una amplia discusión —en Francia e Italia, especialmente— sobre los *Manuscri-*

tos había aportado, sobre todo en relación con la "leyenda" de los dos Marx –el joven de los *Manuscritos* y el maduro de *El capital*–, así como sobre el lugar y alcance de sus conceptos fundamentales, entre ellos, el de enajenación, en el desarrollo del pensamiento de Marx así como en el destino ulterior del marxismo. Fruto de mi trato con los *Manuscritos* en esos cursos, fue el libro *Filosofía y economía en el joven Marx*, publicado en 1982, aunque su redacción definitiva data de 1977. No obstante, la abundante bibliografía ya existente sobre los *Manuscritos*, dicho libro constituía el primer estudio de conjunto –no sólo en lengua española– sobre ellos.

Mientras tanto, yo había publicado en 1965 la obra *Las ideas estéticas de Marx*, que en el campo de la Estética y la teoría del arte marcaba mi ruptura con la concepción del arte y de la experiencia estética que, en nombre del marxismo, pero en verdad como parte de la ideología estética soviética se presentaba como "realismo socialista". En la segunda parte del libro se estudiaba también, a partir de ciertas ideas de Marx, la situación del arte bajo el capitalismo. La concepción del arte como trabajo creador, que campea a lo largo de todas sus páginas, se desprende de la visión del hombre y del trabajo que yo encontraba en los *Manuscritos de 1844*. No me extenderé más sobre esta obra mía. Sin embargo, quisiera subrayar la importancia que los *Manuscritos* tenían –y tienen– para mí ya que, gracias a ellos, pude elaborar el concepto de arte como trabajo creador y antítesis del trabajo enajenado. Esta formulación tenía, a su vez, un alcance teórico no sólo estético, sino filosófico, ya que al poner en relación el trabajo, la actividad productiva, con la esencia del hombre se abría paso a la comprensión de lo que era central en el pensamiento de Marx; la categoría de praxis, y, en especial, de la praxis productiva, tanto en la producción de un mundo a la medida humana como en la autoproducción del hombre. Sin este primer encuentro con los *Manuscritos*, no habría podido desarrollar la interpretación del marxismo que reivindica la praxis como categoría central, y que constituye el contenido de mi obra *Filosofía de la praxis* (1967), casi inmediatamente posterior a la ya citada, *Las ideas estéticas de Marx*. Pero, volviendo al punto de mi trato directo con los *Manuscritos*, vuelvo a ocuparme de ellos en el capítulo que dedico, en mi obra antes citada, a la concepción de la praxis en Marx. Te-

niendo presente sus *Tesis sobre Fuerbach*, en él llego a la conclusión de que el marxismo, en cuanto que supera la concepción de la filosofía como simple interpretación del mundo que culmina en Hegel, y se integra en el proceso práctico de su transformación real, es ante todo una filosofía de la praxis. En el capítulo de referencia, se destaca que la praxis productiva se presenta en los *Manuscritos* como trabajo enajenado y que esta enajenación del obrero en el trabajo, como forma negativa de la objetivación, se halla en una relación negativa con la esencia humana. Pero, en cuanto que el hombre produce, incluso en su enajenación, un mundo humano, ya en los *Manuscritos* del 44, Marx asigna a la producción material, a la praxis productiva, un lugar central y esencial en la vida social. Y es precisamente la existencia enajenada del obrero como ser humano la que determina, por el lugar que ocupa en la producción, la necesidad y posibilidad de su emancipación, así como la "misión histórico-universal" que, de acuerdo con otros textos marxianos de la época, ha de cumplir el proletariado en ella. Así, pues, a partir de los *Manuscritos* la actividad productiva que en ellos se presenta como trabajo enajenado, comienza a cobrar una dimensión esencial en la obra de Marx. Señalar su contribución a la formación del concepto de praxis, constituye el saldo principal de este nuevo encuentro directo con los *Manuscritos* en el capítulo correspondiente de mi *Filosofía de la praxis*.

Sin embargo, ya en la primera edición de esta obra añado dos apéndices: uno, sobre la esencia humana y otro, sobre la enajenación en el joven Marx. En ellos a la vez que señalo la superación de la herencia hegeliana y feuerbachiana, no me limito a exponer el pensamiento marxiano sino que adopto también una actitud crítica hacia él al subrayar sus limitaciones. Así, por lo que toca a la esencia humana, afirmo que el joven Marx no se libera aún de cierta carga especulativa al divorciar la esencia del hombre, negada en el trabajo enajenado, de su existencia efectiva, aunque esa esencia esté destinada a realizarse históricamente. Y en el apéndice sobre la enajenación señalo que este concepto, vinculado en los *Manuscritos* a la esencia humana, lejos de perderse en el Marx posterior —como relación del obrero con su trabajo y sus productos— se mantiene en *El capital* como cosificiación de las relaciones sociales. Relaciones

cosificadas en las que los objetos (mercancía, dinero y capital) en los que se materializan esas relaciones sociales adoptan el carácter de fetiches, razón por la cual las relaciones entre los hombres, al presentarse como relaciones entre cosas, dejan de ser trasparentes. En suma, dentro del campo de la enajenación están tanto el trabajo enajenado de los *Manuscritos* como el fetichismo de *El capital*. Asumo, pues, la validez del concepto de enajenación en los *Manuscritos*, pero sin perder de vista que el pensamiento de Marx se halla en un movimiento que lo enriquece, y que, por tanto, no puede considerarse que los *Manuscritos*, en este punto, hayan dicho la última palabra.

De los *Manuscritos* vuelvo a ocuparme incidentalmente en un texto que preparé para un "Coloquio sobre la utopía" que tuvo lugar en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM en 1970, y en el que participaron, entre otros, Lucio Colletti, Roger Garaudy, Laszlo Kolakowsky y Edgar Morin. Mi intervención llevaba el título *Del socialismo científico al socialismo utópico*, con el que deliberadamente invertí el muy conocido de un opúsculo de Engels. En este texto me refiero directamente a los *Manuscritos del 44* en dos ocasiones: la primera en relación con el proyecto marxiano de una nueva sociedad, al hablar el joven Marx de dos formas inadecuadas de esa sociedad. Una, la que llama "comunismo tosco", que si bien niega la propiedad privada, no hace sino generalizarla o perfeccionarla, negando con ello por doquier la personalidad del hombre. Otra forma inadecuada es la que el joven Marx denomina "comunismo político" y a ella le reprocha que, si bien libera políticamente al ser humano no lo libera como hombre. En esta caracterización veía yo una crítica anticipada, y nada utópica, de las "sociedades de transición" surgidas históricamente después de la abolición de la propiedad privada". Obviamente, aludo con ello a las sociedades que después se llamaron del "socialismo real", y a las que yo todavía no les negaba –ni afirmaba– expresamente el carácter socialista. La otra referencia a los *Manuscritos* en el texto mencionado, tiene que ver con la afirmación de que el comunismo constituye la superación definitiva de la enajenación. Yo rechazo esta idea del joven Marx como típicamente utópica, pues, aunque la enajenación no se identifica con la objetivación, como sostiene Marx contra Hegel, no

puede descartarse la posibilidad de ella, es decir, de formas concretas de enajenación en la sociedad nueva, futura, aunque no tengan un carácter necesario, y aunque la crítica y la falta del clima social adecuado para desarrollarse, permitan superarlas.

Pero, mi trato directo más importante con los *Manuscritos* lo constituye mi obra *Filosofía y economía en el joven Marx*, que ahora se reedita con el presente volumen: Fue publicada en 1980 como fruto de los cursos monográficos ya mencionados de los años sesentas y setentas. Partiendo de las circunstancias en que se escribieron los *Manuscritos*, así como de sus vicisitudes y destino final, me ocupo ampliamente en ella de los temas y problemas fundamentales abordados por el joven Marx, y me adentro en la intrincada selva de polémicas y discusiones suscitadas por los *Manuscritos* desde su aparición, para fijar finalmente mi posición –bajo el fuego cruzado de sus múltiples intérpretes y críticos– sobre su lugar en la formación del pensamiento marxiano y sobre la naturaleza del marxismo que puede apoyarse en ellos.

Por su concepción del trabajo enajenado como forma concreta de la enajenación del obrero en la producción capitalista y por el humanismo que entrañan al reivindicar, frente a la economía burguesa, la condición humana del obrero, los *Manuscritos* se convierten en un campo de batalla entre las interpretaciones humanistas abstractas y las cientifistas, positivistas, o "antihumanistas". En las primeras se privilegia la continuidad sin fisuras del pensamiento de Marx a partir de sus obras de juventud, ya que en ellas estaría –y estaría bien– todo Marx. Las segundas consideran que el verdadero Marx, el científico –que es el único que cuenta– estaría en sus obras de madurez. Por tanto, habría una discontinuidad radical, ya que el Marx humanista de la juventud sería puramente ideológico, en tanto que el de la madurez sería –según la expresión de Althusser– un "antihumanista teórico". Tras de haber expuesto detenidamente los problemas y conceptos fundamentales de los *Manuscritos* y de entrar a fondo en esta "querella", como yo la llamo, no sólo entre marxistas, sino también fuera de ellos, en *Filosofía y economía en el joven Marx* llego a la conclusión de que al concepto de enajenación, aunque insuficientemente fundado por Marx en su juventud, se mantiene y enriquece a lo largo de toda su obra. Se mantiene, por con-

siguiente, en las obras de su madurez no sólo para expresar la relación enajenada que el individuo concreto, el obrero, guarda con sus productos, su trabajo y con los demás hombres –que es lo que exponen los *Manuscritos*–, sino también para expresar las relaciones sociales reificadas entre los hombres en cuanto que se presentan como relaciones entre cosas.

La conclusión final a que llego en este libro, teniendo presente las dos interpretaciones opuestas –la humanista y la "antihumanista", o sea: las de la continuidad y discontinuidad absolutas del pensamiento de Marx– es que los conceptos de hombre y enajenación, que encontramos en los *Manuscritos* son fundamentales, aunque sólo en las obras de su madurez se fundamentan histórica y socialmente. Por otro lado, al humanismo del joven Marx no cabe contraponerle –con un espíritu cientifista–, un Marx científico que arrincona ese humanismo en el desván de la ideología. Liberado del lastre especulativo con que carga todavía el joven Marx, el humanismo es un elemento fundamental del pensamiento marxiano, entendido éste como una interpretación del mundo social, destinada a contribuir a transformarlo. El proyecto de emancipación, presente en los *Manuscritos,* tiene un carácter humanista, pues de lo que se trata es de emancipar como hombre al obrero, cuya enajenación se describe e intenta explicar en los *Manuscritos*. En suma, en la página final de mi libro, afirmo que los *Manuscritos* "no son la obra definitiva de Marx como sostiene la interpretación humanista ni tampoco son una obra premarxista, como se establece en la interpretación althusseriana, sino que desempeñan un papel importante en el proceso de formación del pensamiento de Marx y de fundamentación de los objetivos humanistas del socialismo"

Esta apreciación positiva de los *Manuscritos del 44*, que se desprende de mi trato con ellos a lo largo de los textos mencionados, no excluye el reconocimiento de sus limitaciones e insuficiencias, algunas de las cuales –por ejemplo, el lastre especulativo de su concepto de esencia humana– no fueron advertidas en mi libro *Las ideas estéticas de Marx* aunque sí lo fueron en el apéndice sobre este punto de la primera edición de mi Filosofía de la praxis, y, sobre todo, en mi obra posterior, *Filosofía y economía en el joven Marx*. Por otra parte, aunque la aportación decisiva de los *Manuscritos* al seña-

lar –como Marx lo hará a lo largo de toda su obra– el papel fundamental de la producción material y de las relaciones sociales que los hombres contraen en ella, y, por tanto, el papel que, históricamente, corresponde al obrero por su lugar y relación enajenada en el proceso de producción, de esto no se deduce que el proletariado tenga la "misión histórico-universal" que, siguiendo al marxismo clásico, yo aceptaba en mis primeros textos y que la historia real se ha encargado de desmentir. Finalmente, hay que reconocer que los *Manuscritos* proporcionan elementos –y no sólo su crítica de las formas inadecuadas de la sociedad comunista– que no utilicé suficientemente para impugnar expresamente el falso socialismo que se ha dado histórico-realmente.

Pero, no obstante las limitaciones y deficiencias que hoy reconozco, en mi trato de hace dos o tres décadas con los *Manuscritos*, considero que los textos correspondientes mantienen su validez en lo fundamental; es decir, como intento de situar su legítimo e importante lugar en la formación del pensamiento de Marx, y como empeño en destacar su valiosa contribución a un marxismo que no sólo sea crítica y conocimiento de lo existente, sino también proyecto de una verdadera emancipación humana, con la cual mucho tienen que ver sus conceptos de hombre y desenajenación.

NOTA SOBRE LAS EDICIONES DE LOS *MANUSCRITOS DE 1844*

Sánchez Vázquez nos informa sobre las distintas ediciones de los *Manuscritos de 1844* en el apartado "Vicisitudes y destino del texto" del capítulo I del presente volumen. Podemos complementar esta información acudiendo a otras fuentes, principalmente las notas de los editores de C. Marx, *Manuscritos de 1844. Economía y filosofía*. México, Cartago, 1983, pp. 7–8 n., y de los traductores Hugo Acevedo (de la misma edición de Cartago, pp. 37–38) y Francisco Rubio Llorente (K. Marx, *Manuscritos económico–filosóficos de 1844*. Madrid, Alianza, 1968, pp. 209–210).

Podríamos considerar como una primera mención a los *Manuscritos de 1844* la alusión de Marx, en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859, al conjunto del "material" que ha reunido durante largos años de investigación para elaborar su obra capital de crítica económica de la sociedad burguesa. Así lo consignan los editores de dicha obra: "Marx tenía entonces consigo los manuscritos llamados 'económico–filosóficos' de París (1844), los cuadernos de estudios datados en París (1844), Bruselas y Manchester (1845–1847), Londres (1850–1853); por último, los [...] *Grundrisse...*", de 1857. (K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*. México, Siglo XXI, 1980, p. 347.)

La siguiente mención es de David Riazanov, en su primer informe, de 1921, de su labor de más de 20 años de penosos esfuerzos para rescatar el legado literario de Marx y Engels (una biblioteca, prácticamente desparecida, de miles de volúmenes, muchos de ellos subrayados y anotados; múltiples y extensos manuscritos, y cientos de cartas), disperso, perdido o simplemente secuestrado por quienes fueran designados albaceas o custodios (muchos de ellos responsables, además, de graves mutilaciones, por motivos de censu-

ra, en diversos documentos de cuya publicación se ocuparon). Riazanov era, a la sazón primer director del Instituto Marx-Engels de Moscú y promotor del primer proyecto de edición de las obras completas de Marx y Engels (*Marx-Engels Gesamtausgabe*, MEGA) con base en dicho legado. En su informe Riazanov habla de un manuscrito anterior a 1847 "sobre economía política cuya estructura es característica de Marx" (D. Riazanov, "Comunicación sobre la herencia literaria de Marx y Engels", en *Itaca*, núm. 5. México, verano de 1985, p. 71.)

Las dos primeras ediciones rusas de los *Manuscritos*..., que datan de 1927 (en el volumen III de los Archivos de Marx y Engels) y de 1929 (en el tomo III de la primera edición de las *Obras de Marx y Engels*), se hicieron bajo los auspicios de Riazanov –poco antes de su aprehensión y desaparición en algún campo de concentración staliniano, como tantos otros destacados dirigentes e intelectuales bolcheviques. En 1932 se publican por primera vez en alemán; por un lado, en Berlín (por el Instituto Marx-Engels de Moscú, entonces bajo la dirección de V. Adoratski), en la primera edición científica y completa, en el tomo III de la *MEGA*, y, por otro, en Leipzig, en la edición preparada y prologada por Landshut y Mayer. La primera, dice Sánchez Vázquez, "sigue siendo hasta hoy la más autorizada" y "por ello ha servido de base a las ediciones posteriores más autorizadas y a las traducciones más fieles", en tanto que la segunda es "incompleta", "imperfecta", "caótica" y "proclive a tergiversaciones".

Aparte de las ediciones en ruso y en alemán mencionadas, antes de la Segunda Guerra Mundial sólo vieron la luz dos traducciones francesas: una primera en 1933 –no mencionada por nuestros comentaristas–, a cargo de Henri Lefebvre y Norbert Guterman (no disponemos de información acerca de la versión en que ésta se basó), para la revista *Avant-Poste*, y otra en 1937, de J. Molitor, de la edición de Landshut y Mayer y en la cual se basa la traducción de Alicia Rühle y J. Harari, publicada por la editorial América (s.f., pero presumiblemente en 1938 o 1939).

Los editores de Cartago informan que después de la Guerra aparecieron las traducciones italianas de Norberto Bobbio, de 1949 (Turín, Einaudi), y de Galvano Della Volpe ("la más satisfactoria"), de 1950; dos alemanas occidentales: la de Erich Thier, de 1950,

basada en la de MEGA ("con algunas imperfecciones"), y otra de 1953 de Landshut "insistiendo en la mayoría de sus errores anteriores, y una nueva edición rusa preparada por el Instituto de Marxismo Leninismo de Moscú [...], en 1956 [...], una de las más perfectas que se conocen. En 1959 hubo una edición inglesa [traducida por Martin Milligan] basada en esta última soviética; en 1951 y 1961 otras dos en Alemania Oriental; en 1962, la excelente versión francesa de Bottigelli". Esta última, señala H. Acevedo, está basada "en el texto de la última edición MEGA, cotejándolo con la excelente edición soviética de 1956 y con la traducción inglesa de 1959, y ajustándole una serie de correcciones que a su pedido [de E. Bottigelli] le fueron transmitidas [...] por el Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú."

Erich Fromm, en el prefacio a su obra *Marx y su concepto del hombre* (1a. ed., 1961. México, FCE; 3a. ed., 1966, p. 7), nos informa que en esta obra se publican, en traducción de T. B. Bottomore, de la London School of Economics, por primera vez los *Manuscritos de 1844* en inglés en Estados Unidos y que existe "una traducción previa al inglés, hecha en la URSS, que ha estado en venta en Inglaterra desde 1959", y que "Watts & Co., Londres, publicará posteriormente la traducción completa de Bottomore", incluyendo las partes omitidas en la edición de Fromm. Esta edición ha sido muy criticada por sus omisiones y por la calidad de la traducción española, aunque Fromm encomia como excelente la traducción inglesa y resalta la importancia de su publicación en el medio cultural estadounidense de la época, tan hostil al marxismo. Por su parte, Bottomore indica que su traducción se basa en la edición MEGA de 1932 (y que ésta fue preparada por D. Riazanov). En 1964 se publica en Estados Unidos una nueva edición (International Publishers, de Nueva York) de la traducción al inglés de Martin Milligan preparada y ajustada por Dirk J. Struik, con una introducción de éste. Esta edición tiene, en el idioma inglés, un valor similar al de la de Bottigelli en francés y la de Della Volpe en italiano.

Desde los años treintas se han realizado más de una decena de traducciones distintas al castellano que se han publicado en más de quince ediciones. Una es chilena, traducida por Rubén Sotoconil para la Empresa Editora Austral, en 1960, a partir de la versión en

inglés de Martin Milligan editada en Moscú en 1959; otras dos ediciones argentinas de la traducida por Hugo Acevedo, con base en la edición francesa de Emile Bottigelli (Cartago, 1962, y Arandú, 1968); una primera, parcial, de Francisco Rubio Llorente para el Instituto de Estudios Políticos de la Universidad Central de Venezuela, en traducción directa y con un estudio preliminar del traductor (*Obras de juventud*, Caracas, 1964); cuatro ediciones españolas: dos de una nueva traducción, completa, por Francisco Rubio Llorente para Alianza (Madrid, 1968, y desde entonces reimpresa en múltiples ocasiones, la última en 2001) y reimpresa por Altaya (Barcelona, 1993), y dos de la de José María Ripalda, para OME/5, Grijalbo (Barcelona, 1978), y –en forma parcial– Planeta/De Agostini (Barcelona, 1994). Además de las cinco mexicanas: la traducida por Alicia Rühle y J. Harari a partir de la traducción francesa de J. Molitor, de 1937, de la edición de Landshut-Mayer (de 1932), publicada por la editorial América, en 1938 y en 1946; la versión de Julieta Campos de la de T. B. Bottomore y publicada como complemento de la obra de Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre* (México, FCE, 1962), y la primera traducción de Wenceslao Roces, a partir de la edición de la *MEGA*, de 1956, y publicadas en *Escritos económicos varios*, por Grijalbo, en 1962 ("la primera traducción solvente", dice Sánchez Vázquez), y en la colección Grijalbo 70, en 1968, y la segunda, en nueva versión corregida para el Fondo de Cultura Económica en 1982. Otra de Daniel Zadunaisky, a partir de la versión de *Werke* (Berlín, 1959), publicada en Bogotá por la Editorial Pluma en 1980. Finalmente, la traducción de Hugo Acevedo fue reeditada también en nuestro país por Cartago en 1983.

Así, pues, las tres principales traducciones directas y más cuidadas al castellano son las siguientes: de Wenceslao Roces, en México en 1962 y 1982; de Rubio Llorente, preparada en Venezuela en 1968, y de J. M. Ripalda en 1978, ambas para casas editoras españolas. Existen además una edición cubana (Editora Política), otra uruguaya (Pueblos Unidos) y otra salvadoreña (Uca, 1988). Al parecer no se registra un esfuerzo paralelo en otra lengua.

Finalmente, cabe señalar que en este notable esfuerzo por establecer una edición científica del texto del joven Marx resalta, sin embargo, el que hasta ahora nadie entre esa multitud de editores,

traductores y comentaristas haya reparado en que la peculiar forma en que Marx escribió sus Manuscritos –la división del primer manuscrito en tres columnas por las que corre la redacción de sus temas, a veces en forma paralela, a veces entrecruzándose–, que ha llamado poderosamente la atención de distintos editores y traductores, tiene un sentido en referencia a la intención de Marx al redactar el texto y, por tanto, para la interpretación del mismo. Se trata de un vacío sustancial en la investigación sobre la obra del joven Marx, una dimensión fundamental que no ha sido tomada en cuenta. Una excepción importante son los trabajos de Jorge Veraza sobre "La teoría de la renta en los *Manuscritos de 1844* de Karl Marx" (*apud* Julio Moguel *et al.*, *Ensayos sobre la cuestión agraria y el campesinado*. México, Juan Pablos, 1988) *La subordinación real del consumo bajo el capital y los Manuscritos de 1844* (México, Itaca, 1994) y *Cómo fueron escritos los Manuscritos de 1844* (México, Itaca, 1994).

Esperemos que este vacío sea llenado próximamente tanto por una edición en la que se reproduzca la forma original de la redacción del joven Marx como por los ulteriores trabajos de interpretación e investigación de su obra. Un desarrollo en este sentido podría brindarnos trabajos tan notables sobre manuscritos de Marx como el "Estudio previo" de Adolfo Sánchez Vázquez a los *Cuadernos de París* de Marx y los de Roman Rosdolsky (*Génesis y estructura de* El capital *de Marx*. México, Siglo XXI, 1978), Helmut Reichelt (*La struttura logica del concetto di capitale in Marx*. Bari, De Donato, 1973) o Alfred Schmitt (*El concepto de Naturaleza en Marx*. México, Siglo XXI, 1976), o bien esfuerzos posteriores como los de Enrique Dussel (*La producción teórica de Marx: un comentario a los* Grundrisse. México, Siglo XXI, 1985; y *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los manuscritos del 61-63*. México, UAM-Iztapalapa/Siglo XXI, 1988).

[Nota del editor (D. M.) (*cf.*, para más información, David Moreno Soto, "Sobre la teoría del valor y la política de la revolución en el joven Marx", *apud* Gabriel Vargas Lozano, ed., *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez (filosofía, ética, estética y política)*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1995.]

BIBLIOGRAFÍA

ALTHUSSER, Louis, *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI, 1967.

ALTHUSSER, Louis, *Lire le Capital*. París, Maspero, 1965. [Trad. esp. completa: *Leer* El capital. La Habana, 1966.]

ALTHUSSER, Louis, *Posiciones (1964-1975)*. México, Grijalbo, 1977.

ARVON, Henri, *Ludwig Feuerbach ou la transfomation du sacré*. París, PUF, 1957.

BAKURADZE, O., Palmiro Togliatti, N. Lapin, V. Bruchlinsky, L. Pajitnov, A. Ouivo, W. Jahn, J. Hoeppner, A. Schaff y R. Gropp, *Le jeune Marx*, núm. especial de *Recherces Internationals*, Cahier núm. 19. París, 1960.

BEDESCHI, G., *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx*. Madrid, Comunicación, 1975.

BIGO, Pierre, *Humanisme et Economie politique chez Karl Marx*. París, PUF, 1953.

CORNU, Auguste, *Carlos Marx, Federico Engels (I. Los años de infancia y juventud)*. La Habana, Instituto del Libro, 1967.

DE MAN, Henri, *Más allá del marxismo*. Madrid, Aguilar, 1933.

ENGELS, Federico, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Moscú, Progreso, 1955. 3 tt.

ENGELS, Federico y Carlos Marx, *La ideología alemana*. Moscú, Progreso, 1962.

FEUERBACH, Ludwig, *Aportes para la crítica de Hegel*. Buenos Aires, La Pléyade, 1974.

FEUERBACH, Ludwig, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Barcelona, Labor, 1976.

FEUERBACH, Ludwig, *Principios de la filosofía del futuro.* Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1989.

FEUERBACH, Ludwig, *Das Wesen des Christentum.* Berlín, Akademie Verlag, 1956.

FEUERBACH, Ludwig, *La esencia del cristianismo.* Salamanca, Sígueme, 1975.

FEUERBACH, Ludwig, *Textos escogidos.* Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1964.

FROMM, Erich, *Marx y su concepto del hombre.* México, FCE, 1962.

GARAUDY, Roger, *Humanisme marxiste. Cinq essais polemiques.* París, Editions Sociales, 1957.

GARAUDY, Roger, *Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensee catholique, structuralisme, marxisme.* París, PUF, 1961.

GIANNOTTI, José Arthur, *Origines de la dialectique du travail.* París, Aubier-Montaigne, 1971.

HEGEL, G. F, *Filosofía del derecho.* México, UNAM, 1975.

HYPPOLITE, Jean, *Etudes sur Marx et Hegel.* París, M. Rivière, 1955.

IVES-CALVEZ, Jean, *La Pensée de Karl Marx.* París, Du Seuil, 1956.

JOACHIM, Israel, *L'alienation de Marx a la sociologie contemporanie.* París, Anthropos, 1972.

KÄGI, Paul, *La génesis del materialismo histórico.* Barcelona, Península, 1974.

LENIN, Vladimir Ilich, *Fuentes y partes integrantes del marxismo.* México, Grijalbo, 1970.

LOWY, Michael, *La teoría de la revolución en el joven Marx.* México, Siglo XXI, 1972.

LUKÁCS, Georg, *Der Junge Hegel und die Probleme des Kapistalishen Gesellschaft.* Berlín, Aufbau, 1954.

LUKÁCS, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista.* México, Grijalbo, 1985.

MANDEL, Ernest, *La formation de la pensée économique de Karl Marx.* París, Maspero, 1967.

MANDEL, Ernest, *La formación del pensamiento económico de Marx (de 1843 a la redacción de* El capital*: estudio genético).* 4a. ed. Trad. de Francisco González Aramburu. México, Siglo XXI, 1972.

MARCOVIC, M., "La philosophie marxiste en Yugoslavie-le groupe Praxis", en *L'Homme et la Societé,* núms. 35-36. París, 1975.

MARCUSE, Herbert, "Neue Quellen zur grundlengung des historische Materialismus", en *Die Gesellschaft*, núm. 8. Berlín, 1932.

MARCUSE, Herbert, "Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico", en Herbert Marcuse, *Para una teoría crítica de la sociedad*. Caracas, Tiempo Nuevo, 1975.

MARX, Carlos, "Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*", en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, I. Moscú, Progreso, 1980. 3 tt.

MARX, Carlos, *Tesis sobre Feuerbach*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Moscú, Progreso, 1955. 3 tt.

MARX, Carlos y F. Engels, *Obras escogidas*. Moscú, Progreso, 1955. 2 tt.

MARX, Carlos, *Cuadernos de París (notas de lectura de 1844)*. Estudio previo de A. Sánchez Vázquez y trad. de Bolívar Echeverría. México, Era, 1972.

MARX, Carlos y F. Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México, Grijalbo, 1976.

MARX, Carlos y F. Engels, *Escritos económicos varios*. Trad. y recopilación de Wenceslao Roces. México, Grijalbo, 1962.

MARX, Carlos, *El capital. Crítica de la economía política*. México, FCE, 1970.

MARX, Karl, *Iz rannij proizvedenii [Obras de juventud]*. Moscú, 1956.

MARX, Karl, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1960.

MARX, Karl, "Crítica de la filosofía del Estado de Hegel", en *Manuscritos de París y Anuarios francoalemanes, 1844*. OME-5, *Obras de Marx y Engels*. Trad. y notas de J. M. Ripalda. Barcelona, Crítica/Grijalbo, 1978.

MARX, Karl, *Oeuvres (Economie II)*. Ed. de Maximilien Rubel. París, Gallimard/La Pléiade, 1965.

MARX, Karl y F. Engels, *Cartas sobre* El capital. Barcelona, Edima, 1968.

MARX, Karl, *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*. Hrsg. von S. Landshut und I. P. Mayer, Bd. I. Leipzig, 1932.

MARX, Karl, *El capital: libro I, capítulo VI (inédito)*. Buenos Aires, Signos, 1970.

MARX, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. México, Siglo XXI, 1971.

MARX, *Manuscritos: economía y filosofía*. Trad. de Francisco Rubio Llorente. Madrid, Alianza, 1968.

MARX, Karl, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEGA, I. 1, 3.

MARX, Karl, *Nationalökonomie und Philosophie*. Berlín, MEW, Ergänzungsband, I. Teil, 1974.

MARX, Karl, *Oeuvres (Economie II)*. París, Gallimard, 1968.

MARX, Karl y F. Engels, *Werke* (MEW). Berlín, Instituto de Marxismo–Leninismo (SED), 1970. 39 + 4 tt.

MARX, Karl y F. Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (MEGA). Fráncfort del Meno (luego Berlín), Instituto Marx–Engels–Lenin, Moscú, 1932-1932.

MARX, Karl y F. Engels, *La ideología alemana*. Montevideo, EPU, 1959.

MARX, Karl y F. Engels, *Obras escogidas*. Moscú, Progreso, 1973. 3 tt.

MÉSZÁROS, István, *Marx's Theory of Alienation*. Londres, Merlin Press, 1970.

NAVILLE, Pierre, *De l'aliénation à la jouissance. Genèse de la sociologie du travail chez Marx et Engels*. París, Anthropos, 1957.

OIZERMAN, Teodor Ilich, *Formirovanie filosofii marksizma*. Moscú, Kustannusliike Edistys, 1962.

OIZERMAN, T., *Entfremdumgh als historische Kategorie*. Berlín, 1979.

OLLMAN, Bertell, *Alienation (Marx Conception of Men in Capitalist Society)*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1971.

PETROVIC, Gajo, *Filosofía y revolución*. México, Extemporáneos, 1972.

PETROVIC, Gajo, *La Filosofía y las ciencias sociales*. México, Grijalbo, 1976.

PETROVIC, Gajo, *Marxismo contra stalinismo. Marx en la primera mitad del siglo XX*. Barcelona, Seix Barral, 1970.

PETROVIC, Gajo *et al.*, *Praxis, revolución y socialismo*. Pról. y selec. de Gajo Petrovic. Trad. de Carlos Gerhard. México, Grijalbo, 1983.

POPITZ, H., *Der enfremdete Mensch* en *Philosophische Forschungen*, vol. 2. Basilea, Neue Folge, 1953.

ROSSI, Mario, *La génesis del materialismo histórico*. Madrid, Comunicación, 1971.

RUBEL, Maximilien, *Karl Marx, Essai de biographie intelectuelle*. París, Marcel Rivière, 1957.

RUBEL, Maximilien, *Karl Marx, Ensayos de biografía intelectual.* Buenos Aires, Paidós, 1970.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, "Ideas estéticas en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx", en *Diánoia,* Anuario de Filosofía, Centro de Estudios Filosóficos, año VII, núm. 7. México, UNAM, 1961, pp. 236-258.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Las ideas estéticas de Marx.* México, Era, 1965.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Ciencia y revolución (el marxismo de Althusser).* Madrid, Alianza, 1978.

SCHAFF, Adam, *Ideología y marxismo.* México, Grijalbo, 1980.

SCHAFF, Adam, *La alienación como fenómeno social.* Barcelona, Grijalbo, 1979.

SÈVE, Lucien, *Marxisme et theorie de la personalité.* París, Editions Sociales, 1972.

SÈVE, Lucien, "Mise au point", en *L'Homme et la societé,* núm. 20. París, 1971.

THIER, Erich, "Antropologie des jungen Marx nach den Pariser ökonomich-philosophischen Manuskripten", en Karl Marx, *Nationalökonomie und Philosophie,* Berlín.

THIER, Erich, *Das Menschenbild des jungen Marx.* Gottingen. Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.

VARGAS LOZANO, Gabriel, *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez (filosofía, ética, estética y política).* México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1995.

ÍNDICE

EL JOVEN MARX: LOS *MANUSCRITOS* DE *1844*,
de Adolfo Sánchez Vázquez, se terminó de
imprimir en los talleres de Impresiones Integradas
del Sur, S. A. de C. V., en enero de 2003.
Se tiraron 3000 ejemplares y la edición estuvo al
cuidado de David Moreno Soto. El texto final fue
revisado por el autor.

Adolfo Sánchez Vázquez introdujo en México la renovación del marxismo suscitada por el redescubrimiento del joven Marx, especialmente de los Manuscritos de 1844.

La obra que ahora ofrecemos al lector en una nueva edición, revisada y ampliada con un epílogo por el autor, nos conduce magistralmente a través de la primera crítica de Marx a la sociedad capitalista y nos permite apreciar la actualidad de los resultados que desde entonces guiaron la construcción de su proyecto crítico, a saber: que la crítica a la propiedad privada es el punto de partida del programa proletario comunista de superación de toda enajenación y que su objetivo es la humanización de los sentidos y de la relación entre los sexos y de la sociedad con la naturaleza.

En su comentario, Sánchez Vázquez abarca críticamente las diversas posiciones frente a los *Manuscritos de 1844* y las ubica en el debate en torno a los problemas candentes de nuestro tiempo. Así, recobran su verdadero sentido las disputas teóricas, aparentemente tan lejanas de las luchas políticas, sobre el estatuto del humanismo, los conceptos de enajenación y de objetivación, el papel de la crítica de la economía política y de la dialéctica hegeliana en la fundamentación de la crítica global de la sociedad moderna. Se demuestra así la vigencia de la obra juvenil de Marx en tanto pudo hacer que la discusión sobre los grandes problemas de nuestra época girara en torno a ella.

En este libro Sánchez Vázquez nos invita a compartir su más rica veta de inspiración y la más importante influencia de su trabajo teórico, el resumen de casi dos décadas de un intenso y fructífero esfuerzo y su aportación más original al pensamiento crítico. La generosa claridad y la pulcritud características del autor hacen de esta obra una excelente introducción al marxismo.





ISBN 968-6719-70-9